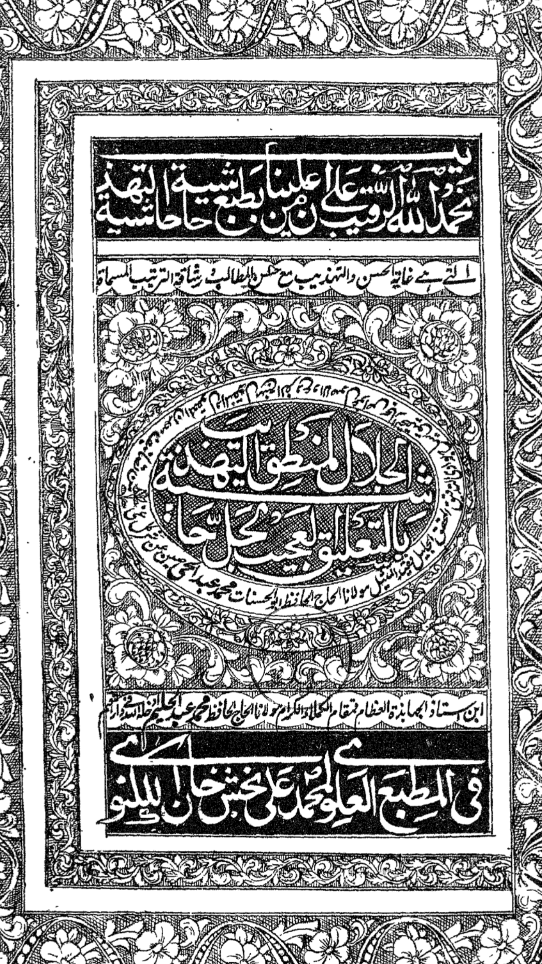

بحمد الله الرقيب تيسّر علينا بطبع حاشية التهذيب
التي هي غاية الحسن والتهذيب مع حسن المطالب ورشاقة الترتيب المسماة
بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب
الفاضل النبيل مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات محمد عبد الحي
ابن استاذ الجهابذة العظام قمقام الكملاء الكرام مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم
في المطبع العلوي المحمدي علي بخش خان الكائن بلكنو

بسم الله الرحمن الرحيم

ان احسن ما يوشح به المنطق والكلام واسنى ما يهذب به المقصد والمرام حمد من لا برهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام نحمده على ان كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يرشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام اما بعد فيقول من لا بضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مشربا اني رأيت ان المحقق جلال الملة والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الخبايا في شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع في الميزان مطالع لشموس البرهان سلم للعلوم معراج للفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر في الامصار واشتهر في الاعصار ورأيت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم زعموا انهم متوقدون في الذكاء فكتبوا ما كتبوا لغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا حل العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يصل واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمي على ان اكتب حاشية تشتمل على التدقيقات الراسخات وتتضمن التحقيقات الشامخات مما ادى اليه نظري ووصل اليه فكري لكن هجوم الافكار والاحزان بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقني عن ذلك مع اني كنت قد اري ان العلم قد اندرست آثاره في الامصار وفشى الجهل في جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله علي بالايصال الى الاوطان وحصل لي جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته لغاية الاستعجال وسميته بالتعليق العجيب بحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب وتعليق كاسمه عجيب يرى في الظاهر انه مختصر وفي الحقيقة هو منبع الدرر واسأل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من مجيب فعليه توكلت واليه انيب

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لابد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائي

فلا حاجة الى ان يعين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجر الزائد لا احتياج الى متعلق فان كل جار ومجرور لا بد له من شيء يتعلق به الا في ثلث الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجر بهما وزاد ابن عصفور كاف التشبيه وليس بشيء صرح به في الدر المصون في علوم الكتاب المكنون فح يكون تقديره اول شيء ابتدأته اسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء في خبر المبتدأ لا تكاد توجد قاله العلامة العيني في شرح الهداية فتتعلق بمحذوف وهو بدأت عند الكوفيين وقيل هو ابتدائي والاحسن ان يقدر العامل موخرا قصدا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما في قوله تعالى اياك نعبد الامر الثاني المراد من الاسم في التسمية اما الصفة اعم من ان تكون حقيقية او اضافية واما الدال على المسمى وفيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته نتبرك بهما فما ظنك بالذات المقدسة واما نفس المسمى مجازا ولفظ الاسم على هذا التقدير لدفع وهم حمل هذا القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم للذات الواجبة كلفظ الله فانه لا يستعمل في غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من الله في التسمية لا نعتا له وعند الاكثر هو نعت لا يستعمل في غيره تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب ع انت غيث الورى لا زلت رحمانا فكفر الامر الرابع انما عقب الرحمن بالرحيم للتاكيد عند من يقول باتحادهما معنى ولافادة الرحمة في الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما وما قيل من انه لما سمى مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين له فباطل فان البسملة قبل تسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس انما بدأ كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف والتعارض الواقع بين حديثي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مدفوع بوجوه ذكرتها في الهدية المختارية لشرح الرسالة العضدية في علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها **قوله** تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام اعلم اولا انهم اختلفوا في الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان والجميل الاختياري ويجيء تفصيله والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود صرح به الشارح الجامي في شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع في حمد الله تعالى بنوع بديع رامزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد في الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد في الحديث الوارد في هذا الباب ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعي افتتاح الكتاب بالحمد وهو داخل في الكتاب فيستدعي افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان يفتتح جميع الكتاب به بان يقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن ان يكون معناه اللغوي وعلى الثاني يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن بان تكون على معانيها ولما كان التوشيح غاية دخل في التهذيب صار كانه هو فصح الحمل وثالثا ما **اقول** ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المامور به في الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من المفضل لكن في استعمال لفظ المبالغة في حقه تعالى اشكالا ومن ثمه قال بعض الائمة الصفات التي هي للمبالغة كلها مجاز في حقه تعالى لاستحالة حقيقة المبالغة في حقه تعالى لانها تثبت للشيء اكثر مما هو بغيره وهي انما تكون في الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات الله ليست بقابلة لهما بل هي بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن دركها العقل الفعال واستحسنه التقي السبكي وغيره صرح به العلامة ابن حجر المكي في المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب الزركشي بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور في حقه تعالى لكن المعنى الثاني موجود فيه ولهذا قال الجمهور

المبالغة في التواب بنحوه للدلالة على كثرة من يتوب عليه بنحوه وخامسا انه انما احتاج المقام عن المفضل لما يقتضيه القياس وهو الترقي من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن والرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم لان الرحمن لما كان تتناول لاجلائل النعم ناسب ان يتصل باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له **قوله** وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد الفائدة الاولى انما اورد السلام للامتثال الصريح امر رب الانام ومن لم يورده اختار بعض التفاسير في ذلك المقام وسنذكره ان شاء الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام الفائدة الثانية انه اورد صفة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما يناسب الصفة التي اوردها المصنف ويلازمه فان كونه هاديا حقيقا بان يهتدى به يلازمه كونه صفوة الانام الفائدة الثالثة يرد ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق رح وهو انه لم يات بعلى على الآل فكانه اختيار لمذهب الشيعة حيث يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل بحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال **اقول** في الجواب عنه انه لم يكرر على لوجوه الوجه الاول طلب الاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكره بذكره الوجه الثالث ترويح قلب من كان له توقد في الذكاوة الباعث على تصنيف هذه العجالة فاني قد سمعت انه كان من الشيعة ويشهد له توصيفه الآل بالمعصومين في شرحه على المتن المقرو في هذا الزمن الفائدة الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين **قوله** وبعد فهذه الخ اعلم انهم ارتكبوا في توجيه هذا الفاء وجوها ذكرها السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده احدها انه على توهم اما وثانيها انه على تقديرها والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام بواسطة اعتياد النفس بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطلان اما الاول فلانه لم يعتبر احد من النحويين توهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقديرها مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها او مفسرا كما قال الرضي قد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو ربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيد فضربت ولا قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان الفاء في امثال هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره سيبويه في كتابه في زيد حين لقيته فانا اكرمته وههنا وجه آخر وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير اي للجزاء كانه يقول وبعد الحمد والصلوة نشرع في ما يتعلق بالمقصود فنقول هذه عجالة الخ فتشكر واغتنم هذا التحرير ولا تلتفت الى ما تفوه به جميع عظيم من الافاضل المشار اليهم برؤس الانامل **قوله** صناعة الميزان **اقول** فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان ونعم تسميته من سمى كتابه بسلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو حنيف عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فلسالك النظر اتساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم متزايدة يوما فيوما **قوله** تخفت عن زبد الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال ما عليه من الغبار **قوله** ما اشرت الى تدقيقات آه **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتامل او فافهم ونحوهما والعجب من ناظري الشرح حيث تركوا ذكر التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليه وها انا اشير اليه في كل موضع وانبه في كل قول على التحقيق وستطلع عليه **قوله** فقصدا الله

قوله وبعد قال النووي في شرح صحيح مسلم ... يكره الاقتصار على الصلوة دون التسليم ... منه سلمه

فيه اشارة الى ما هو الحق من ان المنطق علم آلي ...

تعالى بالاستكمال ورقاه الى مدارج الكمال **اقول** الاستكمال والترقي الى مدارج الكمال لايمكن الا بان يترك التشيع والضلال فلله در الشارح
البارع حيث اتى بدعاء نافع له في الدنيا والآخرة التي ليس لها زوال **قوله** وعلى الله التكلان **اقول** لما كان هذا التصنيف
من الامور المهمة توكل فيه على الله المستعان فانه المعين وخير من اعان **قوله** قوله **اقول** الضمير المجرور راجع الى منطق التهذيب
والاسناد مجازي ويمكن ان يرجع الى القائل الذي يدل عليه القول فان قلت لابد ان يكون مرجع الضمير مذكورا قبله صراحة
او معنى كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى او حكما وههنا لاذكر للقائل قبله اذ لا دلالة للقول عليه فان المصادر لا تدل على المشتقات
نعم المشتقات تدل على المصادر البتة لوجود معنى الحدث في المشتق فان المشتقات اما مركبة من الذات والصفة والنسبة كما
هو المشهور عند الجمهور او مركبة من الحدث والنسبة دون الذات كما نسب الى السيد الشريف رح واياما كان يدل المشتقات
على المصادر واما العكس فلا قلت ذكر المشتق في ضمن المصادر وان لم يكن حقيقة لكنه ذكر عرفا فانه مامن فعل الا ولابد له من فاعل وهذا
القدر يكفي لارجاع الضمير اليه نص عليه الشارح المحقق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد الجديد **قال** الحمد لله **اقول** قد فصلت
هذا المقام مع ما يتعلق بالحمد واللام في شرحي على الرسالة العضدية المنسوبة الى المحقق عضد الملة والدين الايجي حق
التفصيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل وهاانا اشرح المرام في هذا المقام مع زيادة
خطرت بالبال وعلى الله التوكل وبه السؤال فههنا فوائد الفائدة الاولى انما حمد الله تعالى بهذا العنوان مع ان كل جديد
لذيذ اقتباسا من كلام الله تعالى وقد اجمعوا على جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء في خطبهم والشعراء في اشعارهم وقصائدهم
بل وقد استعمله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه والتابعون ونص الفقهاء على جوازه وذهب بعض المالكية الى عدم جوازه
وكره استعمال امامهم مالك رح واجازه كثير منهم كابن عبد البر والقاضي عياض وقد نقل الشيخ داؤد المناخلي اتفاقا للمالكية
والشافعية على جوازه كذا قاله ابن حجر رح في المنح المكية الفائدة الثانية يمكن ان يقرأ الحمد لله بكسر الدال باتباعه للام وبضم اللام
اتباعا للام بالدال من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة كما جاءت القراءة في قوله تعالى صرح به البيضاوي الفائدة الثالثة
قدم الحمد وان كان تقديم الخبر اولى افادة للحصر لعلم من هو الامر ان المصنف شتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا في ان اللام في
الحمد للجنس او للاستغراق فمال المحقق الجرجاني رح في حواشيه على شرح التلخيص الى ان الاستغراق اولى لشموله جميع الافراد وافادته
ثبوت جميع افراد الحمد له ومال المصنف رح في شرح التلخيص الى ان الجنس اولى لانه المفهوم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشري في الكشاف
والنظر الدقيق حاكم بان الاختلاف لفظي فان مراد الفريقين اختصاص جميع افراد الحمد له تعالى فمن اختار الجنس ياخذ اللام الجارة في قوله
بعده للاختصاص ومن اختار الاستغراق يدعي التصريح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا يلتفت الى اللام الجارة الفائدة الخامسة
ان اللام في قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام اما للاختصاص او للاستحقاق او الملك هذه احتمالات والواجب ان
يحمل الكلام على افادة اختصاص جميع افراد المحامد له تعالى فخرج احتمال ان يكون لام الجنس مع لام الملك او ان يكون لام العهد
معه وان يكونا مع لام الاستحقاق وكذا مع لام الاستغراق كون الجارة للاستحقاق نعم ان يكون لام الاختصاص مع لام
العهد فبقي ان يكون لام الملك مع لام الاستغراق او يكون لام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت كيف
يصح افادة الحصر مع انه يحمد العباد في ما بينهم فلا يحصر ثبوت جميع افراد الحمد فيه تعالى قلت حمد العبد للعبد انما هو لاعطاء الله المحمود

صفة كاملة فيرجع الى حمده تعالى اقول وهذا الحصر يستقيم على مذهب المعتزلة ايضا لان خلق الافعال وان كان من العباد عندهم لكن التمكين عليه
ليس الا من الله تعالى عندهم ايضا فيرجع حمد العباد فيما بينهم الى حمده تعالى بهذا الاعتبار ايضا قال الشيخ ابو البركات حافظ الدين النسفي
في تفسيره مدارك التنزيل الالف واللام في الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على مسئلة خلق الافعال وقد حققته في مواضع انتهى
وليس كما ينبغي كما لا يخفى الفائدة السادسة المراد من الحمد ان كان عرفيا فوجه ايثار لفظ الحمد اتباع صحيح للحديث الشريف فانه ورد فيه كل امر ذي
بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان في صحيحه وفي رواية النسائي كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم يرد
خصوص لفظ الحمد وبه علم وجه ايثار الحمد على المدح وان كان حمدا لغويا كما يشير اليه كلام الشارح المحقق فوجه اختياره على المدح ان المدح قد يكون منهيا
عنه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين بخلاف الحمد فانه مطلق فاختاره عليه **قوله** هو الوصف بالجميل على جهة
التعظيم والتبجيل اعلم اولا انه لم يقيد الوصف باللسان لانه لا حاجة الى ذكر اللسان في تعريف الحمد فان الوصف عند الاطلاق يتبادر منه
الوصف اللساني **اقول** ولا بد ان يراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوي وهو من حيث انه مقيد باللسان خاص من الحمد
العرفي فيرد عليه ما يرد على من صرح بانه يخرج منه حمد الله تعالى لذاته او للمتقين فيجاب عنه اما بان التعريف لفظي فيجوز او بان المراد
باللسان ما يعم الحامد او بان اطلاق الحمد عليه مجاز عن اظهار صفات الكمال والتعريف انما هو للحمد الحقيقي ومن ههنا اتضح لك سخافة ما قال
الفاضل اليزدي حيث لم يقيده به لان التقييد به يخرج ظاهر احمد الله لذاته ويحوج الى ارتكاب التكلف انتهى وثانيا ان الباء في قوله بالجميل صلة
للوصف فيكون محمودا به وهو الصواب **اقول** فما قال بعض الافاضل من ان الباء يمكن ان يكون للسبب على ان يكون عبارة عن المحمود عليه
لا يقبله العقل السليم لان سياق كلامه يدل على ان المراد ههنا المحمود به فانه يصرح بان فيه ثلث مذاهب الاول ان يكون الجميل في الحمد والمدح
غير مقيد بالاختياري والثاني ان يكون فيهما مقيدا بالاختياري والثالث ان يكون مقيدا به في الحمد دون المدح والملاحظة
انما هو باختيارية المحمود به وعدمه فلا بد ان يراد ههنا المحمود به ولعله لا يخفى على احد وثالثا ان معنى قوله على وجه التعظيم والتبجيل على قصد
التعظيم الظاهري والباطني او على وجه التعظيمين بان يكون التعظيم الظاهري والباطني علة للحمد فيخرج منه الاستهزاء لان القصد والعلية
مفقودان ههنا ومن ههنا ظهر لك انه لا يمكن ارادة معنى الطرز والطريقة من الوجه لان الاستهزاء ايضا يكون على طريقة التعظيم وطرزه
فلا يخرج منه السخرية والمقصود من هذا القيد اخراجها عن هذا القيد **اقول** انما زاد الشارح التابع هذا القيد لاخراج السخرية تعريضا
على المحقق الجرجاني حيث قال في بعض تصانيفه انه لا حاجة الى ذكر هذا القيد احترازا عن الاستهزاء لانه ليس ثناء حقيقة اذ الثناء
انما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ انتهى فان الدلالة الالتزامية [illegible] في التعريفات فلا بد من قيد يخرجه [illegible]
التعريف مالها فان التعاريف تؤخذ بحسب مفاهيم الالفاظ الواقعة فيها **قوله** والمراد بالجميل الاختياري يعني ان الجميل الواقع في
تعريف الحمد الذي هو محمود به يراد به الاختياري فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول ويرد عليه ان قوله تعالى
وعسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي ان لا يقيد بالاختياري وايضا يلزم عليه ان لا يصح ثناؤه تعالى على صفاته لان صفاته
ليست باختيارية له كما تقرر في موضعه والجواب عن الاول ان توصيف المقام بالمحمود من قبيل توصيف الشيء بوصف صاحبه
او يقال ان المحمود بمعنى المحمود فيه فان الاولين والآخرين يحمدون الله تعالى فيه ويجاب عن الثاني بان ذات الواجب لما كانت كافية
في ثبوت الصفات لها جعلت كالاختيارية فهي اختيارية حكما **اقول** ومن ههنا ظهر لك ضعف ما قال بعض الافاضل من انه ان كان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول بتخصيص المحمود به بالاختياري وهو خلاف المشهور وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلة القول الاخير الذي اورده
بقوله وقيل الحمد يعم آه لرجوعه بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند اصحاب المذهب
الاول والقول بانه غير مشهور صدر بسبب الغفلة عن كلمات القوم **قوله** لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار اورد الفاضل
المنصور على الشارح البارع ثلث ايرادات الاول ان المهملات في هذا المقام لا تنفع فلا بد من ان تكون كلية فلا نسلم ان كل جميل
صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون اختياريا فمن الافعال اضطرارية كحركات المرتعش
الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري
ولدفع هذه الايرادات طريقان الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس باستدلال على شيء بل هو توجيه الاطلاق الواقع
في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقدر الفعل الموصوف
تصريحا تهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس المراد ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون الا
بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بهما الافعال الاضطرارية والطبيعية وليس مرجع
الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيرد عليه الايراد الثاني فاندفع الايرادان ولا مقدمة ههنا ثالثة
حتى يرد عليها الايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد
الاول مثل ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست بكلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل المطلق
في العرف الاعلى الاختياري واليه يتبادر الذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل
الاختياري هي المحمود عليه بالمواظبة [illegible] فاندفعت الايرادات الثلثة **اقول** وما اجاب به الفاضل [illegible] عن
الايراد الثاني من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار [illegible] لا يكون الحد الاوسط متكررا [illegible]
بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل لا الفعل [illegible] الا ان الجميل صفة للفعل لا الفعل الجميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا [illegible]
على احد **قوله** كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف ان اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره
المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ فلا استشهاد فالمراد بالاستشهاد على مجرد الحمل على الفعل
الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به **قوله** المدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحجر
[illegible] وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح **قوله** وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري وهو مذهب الزمخشري وابن الانباري
الى ان الفرق بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومتساويان [illegible] كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك المدح ايضا لا يكون الا
بالاختيار وهو الصحيح صرح به جلال الدين الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير لا انهما
مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل عام في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه قول الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض [illegible]
نقيضا للحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح **قوله** ومثال اللؤلؤ مصنوع **اقول** باب الحكم بالمصنوعية واسع فكل من يسلك مسلكا لحكم [illegible]
خلافه مصنوع فالحكم بكون مثال اللؤلؤ مصنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا يصغى اليه بل الحق ان يقال ان المثال المذكور
وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قول حمدتها عموم المدح وخصوص الحمد فان عدم القول لا يستلزم عدم الامكان نعم لو صرح [illegible]

[illegible] الفاضل المنصور [illegible]

[illegible] الم ذي [illegible]

حمدته لما صح ذلك ولم يصرحوا بذلك فالمثال المذكور لا ينافينا **قوله** وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضاً كالمدح واستدلوا عليه بوجوه الاول انه يقال حمدته على نسبه وشجاعته ولا اختيار فيهما واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة منهما وهي اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو المدح والظاهر منه التعريف وفيه ان المدح والحمد عنده متساويان بمعنى انه يشترط الاختيار في جميعهما فيصح هذا التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في الفائق ان الذم نقيض الحمد مع انه نقيض المدح والجواب كالجواب وقد صرح الفاضل الخطائي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول بان هذا المذهب مما لم يذهب اليه من يوثق به وما قال الفاضل اليزدي من ان الخطائي رجحه في حواشي المختصر فلم اجده **قوله** الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختيارياً المراد منه اعم من ان يكون اختيارياً حكماً او حقيقة لئلا يخرج حمد الله على صفاته الكاملة **قوله** فتامل امر بتامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق **قال** لله الذي هدانا قد تحيرت العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المتشخصة الواجبة وهو اسم للمفهوم الكلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وفي ان اصله الاه او الاله وفي انه ماخوذ من الالوهة على وزن فتح بمعنى عبد او اله بمعنى تحير او اذا اجاره او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في اكتناهه وادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق حقيقته ولفظه ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين وبه تتروح ارواح المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي ابهى الصفات واسناها فان النفوس التي تحصلها الله لا هادي لها فالحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً **قوله** قيل الهداية آه قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام الاشاعرة ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي لا يسمع لان الزمخشري مع كونه معتزلياً اختار في الكشاف المعنى الثاني وظاهر ان الماخوذ في القرآن هو المعنى الشرعي **قوله** وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب **اقول** بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي ان يكون عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال عن الاول مع السكوت عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه وابطاله نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يكن ان يكون للاضراب بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول فح ظهر وهن ما اورده الفاضل اليزدي وتبعه من تبعه ان الاولى ترك لفظ بل فان ما قصده من المحاكمة انما يناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين بالتفسير الهداية باحد الوجهين ورد نفي صحة الآخر انتهى **قوله** ونقض اي الثاني واورد عليه بان تخصيص ورود النقض على الثاني دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزماً للوصول بالفعل فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليهما وان اريد من الايصالين الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة ليس ايصالاً في الحقيقة ولم يبق ح ايضاً فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا ينتقض احدهما بالمثال المذكور واجيب بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة للدلالة فيستلزم الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه **قوله** بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لناقض آخر الكلام اوله اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق فلا يصح
قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى ورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد واجيب عنه بان المراد
لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق ومن ارتد ما وصل وصولا كاملا الى الحق ورد بانه باطل فان بعض الكمليين قد ارتدوا وهو
مشاهد اما سمعت ان بعض من حضر بخدمة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وبعضهم اجاب عن الايراد بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احدا من قوم صالح على نبينا و
عليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما وقع بسبب ادخال فاستحبوا
العمى على الهدى في مادة النقض مع ان النقض تم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فحسب وتقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح
لم يؤمنوا بنبيهم فيلزم كذب هذا المقول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت هب لكن المراد من هذا المقام من سواهم
بقرينة قوله تعالى بعده في شانهم فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية **اقول** فلله در الشارح حيث
اورد النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا يفضي الى الجدال وما اغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا ما كتبوا او
اتبعوا الهوى فقال الفاضل اليزدي وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال تستلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور
الضلال بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء من الشيطان واما ثانيا فلان المستلزم
للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى **اقول** فيه بحث اما اولا فلان
تقرير الانتقاض تم بدون قول انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهم ان الشارح لم حذف قوله فاستحبوا العمى على
الهدى من مادة النقض واما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايرادا على الشارح فهو ايراد لا ورود له لما عرفت وان كان ايرادا
على تقريره نفسه فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلان ابداع احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب او قدم تحقيقه وقال بعض الافاضل
انت تعلم ان المناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى مجال بان يقال معناه اما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فتركوه وارتدوا انتهى
**اقول** لقد قف شعري مما تكلم به فان معاني القرآن واحوال نزول آياتها واخبار القصص الماضية لا دخل للعقول فيها فكانه لم يمعن
نظره فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** واحتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات اربعة الاول الاشتراك
اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة
والمجاز والاشتراك يحمل على الاول فسقط الاحتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركا فلو اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بانه اريد ههنا المعنى
الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على الفرقة الثانية ايضا بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز
**قوله** ومحال قال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى انك
لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك اراءته لبعض منهم انتهى فان قلت هذه المناقشة مبنية على انه اريد من الهداية التمكن
من اراءة الطريق لكل من احببت وبناؤه عليه قول الشارح بمعنى انك لا تتمكن وهو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فيمكن مثل
هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

منه سلمه

اي السيد ... منه سلمه

في هذه العبارة من الاطناب ... منه سلمه

ونفيت مبالغة كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فليس ههنا اخذ الجانب حتى يرد ما اورده الشارح لم يقل بان معنى انك لا تهدي
لا تمكن بل صرح بان معنى لا تهدي هو الدلالة على ما يوصل واما قوله معنى انك لا تمكن فليس بيانا لمعناه بل هو بيان لحاصل معناه فان قلت
يلزم على هذا الحاصل عدم افادة التخصيص بمن احببت فائدة ما لان عدم تمكن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارارة الطريق شامل لجميع اهل
الدعوة فما وجه تخصيص من احببت قلت هب لكن التخصيص انما وقع بسبب ان هذه نزلت في شان ابي طالب كما في تفسير
ابي السعود الرومي انه لما حضره الوفاة جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال يا عم قل لا اله الا الله احاج بها عند الله تعالى
قال يا ابن اخي قد علمت انك لصادق ولكني اكره ان يقال بعد موتي فزع من الموت وسوف اموت على ملة اشياخي عبد المطلب وهاشم
وعبد مناف فحزن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حزنا شديدا ونزلت هذه الآية تسلية له فلما كان المورد خاصا خص من احب **قوله**
فتامل **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى تامل وجوه المناقشة فانه يمكن تقريرها بوجوه آحدها ما ذكره الشارح في المنهية وقد عرفت ما عليه
وما له وثانيها ان في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام وارادة الخاص فان ارادة الطريق عام فالمنفي هو الايصال و
استعمال العام في الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع قطع النظر عن خصوصية الخاص حقيقة مثلا اطلاق الانسان على زيد من
حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصياته حقيقة نعم لو اطلق الانسان واريد به زيد من حيث الخصوصية يكون مجازا وقد صرح به المصنف في
شرح التلخيص وثالثها ان المنفي مطلق الدلالة الذي ينتفي بانتفاء فرد لا الدلالة المطلقة فيصح انتفاء الدلالة بمعنى ارادة الطريق باعتبار
فرد واحد وهو الدلالة الموصلة ورابعها ما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب لجميع امتك التي ثبت محبتك اياها بل لبعضهم الذين اردنا رؤيتهم الطريق بلا واسطة وهم الحاضرون فقط وذلك لان
المتبادر من الدلالة على ما يوصل ارارة الطريق بعينه بلا واسطة ولا يخفى انه لم يقع من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة
الى الحاضرين وهذا معنى لطيف دقيق بالتامل حقيق **اقول** قد تاملته فوجدته سخيفا حقيقا بالرد فانه مخالف لشان نزول الآية المذكورة
وهو في شان ابي طالب لانه يفيد ثبوت الهداية للحاضرين فتامل بالتامل الدقيق **قوله** فافهم **اقول** اشارة الى ان ما ذكره المصنف رح
في حاشية الكشاف مخالف لما نقل الجوهري في الصحاح من ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في
غيرها حيث قال فيه هديته الطريق اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق حكاها الاخفش انتهى فانه يلزم عليه
ان لا يكون معنى الهداية في لغة الحجاز الا الايصال وايضا هو مخالف لما يدل عليه عبارة صاحب الكشاف حيث قال في
تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي
الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه وقال السيد الشريف رح في حاشيته فيه اشعار بانه لا فرق بين المتعدي
بنفسه والمتعدي بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاكمة في نفسها ايضا ليست بشئ لان الخلاف انما هو في المعنى
اللغوي ويعلم من مراجعة كتب اللغة انه ليس معناها الا الارارة ويدل عليه ما قال المصنف في شرح المقاصد ان المعنى الثاني
مما اخترعه بعض المعتزلة وعندي طريق دقيق آخر وهو ان يقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله قوله سواء الطريق الذي بعده يعني انهم
قول المصنف سواء الطريق وهذا اشارة الى دفع ايراد يرد في هذا المقام بسبب المحاكمة تقريره ان المحاكمة تقتضي ان يكون الهداية بمعنى
الايصال اذا كانت متعدية بنفسها وفي قول المصنف هدانا سواء الطريق كذلك فيكون معناه اوصلنا الى المطلوب مع

اختلف في ايمانه انه على اجماع علماء الامامية ولم يثبت عندنا ايمانه وعدم ايمانه ١٢ سلمه

اي الصحيح ... ابو ... ١٢ منه سلمه

انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة ولم تحصل فی الماضی وتقرير الدفع ان هذه الشبهة ليست بشیٔ لان الايصال انما يكون الی ما
هو مفعول للهداية وهو فی هذا المقام الطريق المستوی ولا شک ان الله تعالی اوصلنا وهدانا الطريق المستوی فعدم الوصول الی الجنة
لا يضر **قال** سواء الطريق فيه احتمالات الاول ان يكون السواء بمعنی الاستواء فهو اسم مصدر ويؤخذ الاستواء بمعنی المستوی
ويكون اضافة الصفة الی الموصوف صرح به فی الدر المصئون فی تفسير قوله تعالی سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم الثانی ان يفسر
السواء بالمستوی ابتداء كما فسر الزمخشری به قوله تعالی سواء للسائلين الثالث ان يكون السواء بمعنی الوسط فانه معنی لغوی كما
فی الصحاح فالمعنی هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوی الرابع ان يكون السواء بمعنی الاستواء فوصفت به الطريق
مبالغة وعلی كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح البارع بقوله ای الطريق المستوی وانما اورد التفسير الثانی اشارة الی ان المراد من الطريق
المستوی طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **اقول** وفيه رمز لطيف الی ان الله تعالی قد اجاب دعاءنا
فی سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فالحمد لله علی ذلک **قوله** المراد به نفس الامر عموما فيه بحث لان منها ما لا يقدر علی تحصيله ومنها
بعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية علی وجه العموم لا تمكن والجواب عنه ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشیٔ علی طريق موضوع المهملة
القدمائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية مسلمنا ان المراد به العموم المطلق فنقول ان هذا الحكم وقع مبالغة **قوله** لكن الاول
انسب لانه مناسب لقسمی الكتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهرة بالنسبة الی قسميه فلا يرد عليه
ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والا لم يحتج الی قوله بالنسبة الی قسمی الكتاب بل
اراد بالبراعة المناسبة **قال** وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات التفتيش الاول كل ممكن محتاج الی الجعل لان الوجود هو ثبوت
الشیٔ بنفسه ووقوعه فی ای ظرف كان ومصداقه فی الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الی الجعل فان مصداق حمل الوجود
عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر والا فيكون معرّی عن الوجود فی مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث
الذات وهو ينافی الوجوب بالذات فلما كانت بنفسها منشأ لانتزاعه منها لانها متقررة بذاتها لم يحتج الی الجعل وهذا معنی
قولهم ان وجود الواجب عين الواجب ولا تظن ان الوجود المصدری الانتزاعی هو عين الواجب فان القول به بعيد فالواجب
بذاته وجود وموجود وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التی تصدر عن الذات والصفات فی الممكنات تصدر عن ذات
الواجب فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنی ما قالوا ان صفاته تعالی
عين ذاته تعالی بخلاف الجائزات فانها ما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية استنادها الی الجاعل فان الممكنات
كلها متساوية الاقدام فی سلک الوجود والعدم احتاجت الی الجاعل فی ثبوت الصفات التی منها الوجود وغيره التفتيش الثانی
اختلف فی علة الجعل فی الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلک والحق ان المحوج الی الجعل هو الامكان الذی هو تساوی الطرفين
وليطلب تفصيل هذا المقام من المحصل للامام التفتيش الثالث ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الی ذات الممكن فيباينها
كما ذهب اليه المشائون او نفس الماهية بناء علی ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود وكما ذهب
اليه الاشراقيون او نفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازی فاختلفوا فی اثر الجعل بالذات فعند الشيرازی اثر الجعل
بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليه فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل مفاد الهيأة التركيبية واما

التفتيش الاول
التفتيش الثانی
التفتيش الثالث

نفس الوجود ونفس الماهية فاثران بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود والنسبة اثران بالتبع واورد كل دلائل على مدعاه
ولكل وجهة هو مولاه والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به نعم التصديق اذا عرفت هذا فاعلم ان الناظرين
في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين وانا اقول يمكن الحمل على الجعل البسيط
ويقال ان الجعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق وخير رفيق
بالرفع خبر مبتدأ محذوف اي هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع وهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه ليكون اشارة
الى الجعل البسيط الذي هو الحق **قوله** قوله لنا الظاهر فيه آه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق الباطلة ويثبت المرام ان في قوله
لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا بحسب المعنى
فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون
اقوى من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق بجعل وهو باطل
لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم تخلل الجعل بينه وبينه وتخلل الجعل بين الشيء ولوازمه ممتنع كما انه بين الذات
والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين المتغايرات وما هو ضروري الثبوت للشيء لا يتعلق الجعل به والا يلزم ان لا يكون
ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى الوجود وجعله موجودا
بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق ولتطلب تفصيل هذا المبحث من القدسيات للمحقق صناجة الميزان فان قلت هذا الوجه
ان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه ركيك قلت معناه باطل وتقريره هذا الوجه بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق الهروي رح
بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل الركيك على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه يلزم حينئذ
تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا كما مر فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم ح كون فعل الله تعالى
معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرأة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى جعل لكم الارض
فراشا ولافعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك لان خيرية الرفاقة
لما كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان يتعلق بالخير
وهو صحيح المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم ح المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم التوفيق
لا يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه وما ظن القاضي الكفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
تعلقه بالخير بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا للغير بل لان جعل الانسان ناطقا لغير الانسان باطل انتهى
مبني على ما **اقول** ان اللام يجوز ح ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل واما ركاكته لفظا فلما قال القاضي المدراسي من انه يستلزم تقديم معمول
اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ مقابل الشر فلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لامتناع تقديم معمول المضاف اليه عليه اي على المضاف والمضاف اليه سواء كان مقدما على المضاف او تخلل بينهما فان
كل ذلك ممتنع قوله ولان المعمول لا يتقدم الا حيث يصح وقوع العامل ثم الا يصح وقوع رفيق مقدما على الخبر كذلك لا يجوز
تقديم ما الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها بدون الواو وفي بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففي بعضها مع ثبوت
اليه في الدليل الاول وفي بعضها بدونه فالنسخ اربعة اقول والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار نسخة الواو ومن جعل
الاول اولى فلم يفتح نظره ولم يتبصر بما هو الاولى قال الصلوة على من ارسله هدى الخ ههنا فوائد ينشط بها الاذهان ويسمعها الآذان الفائدة
الاولى انما شرع في الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وجعله الكلام الذي لا صلوة فيه ممحوقا من كل بركة
اقول وفيه نظر لطيف الى ان اللائق بجلالته ان يصلى عليه عند ذكره تعالى فان الله تعالى قد قرن اسمه المبارك باسمه المبارك في كلمة الشهادة
وفي الاذان وفي امر الاطاعة بقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وشغل بذكره الطيبات على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فما لنا ان لا نشتغل بذكره والصلوة عليه كونها شاهدين له في الامور كلها عاجلها وآجلها الفائدة الثانية ان الصلوة من الله رحمة
ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العيني في البناية شرح الهداية ومعناه الشرعي
في حق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفي الآخرة برفع درجته وتشفيعه في امته كذا نعت
من العلماء الكبار واما في حق غيره من الانبياء فمعناها ما ذكرنا انتهى الفائدة الثالثة ان الصلوة الواقعة في المتن فيها احتمالان
احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل حينئذ الامتثال لامر الملك
ذي الجلال لان الله تعالى يأمرنا بان نصلي عليه والمصنف لم يحصل الصلوة عليه بقول الصلوة من الله عليه كما هو مقتضى الصيغة
التي ترد على صيغ الصلوة وكلها تدل على امتثال اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلي عليه رأينا انا لا نقدر على
الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضائله لا طرف لها فاذا لا نقدر على ان نصلي عليه
بازائه فنعجز عن ذلك وندعو الله تعالى بان يصلي عليه فهذا المرتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين
ففيه امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكانه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى
يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه لا يجب في الترادف قيام كل من المترادفين مقام
كل في كل موقع مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية تجويزه
ومع الآخر خصوصية مانعة الفائدة الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود سلموا بعد صلوا ففيه اشارة الى ان الآية
انه يكفي للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو رأي البعض الاشارة الثانية ان التسليم في الآية بمعنى الانقياد على ما
فسره به بعض المفسرين وليس امرا بالتسليم الفائدة الخامسة ان في قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم ويشمل جميع الانبياء لئلا
يكون مخصوص البعض لان كلمة من تعم الانس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك
او الجن ما كان نبيا ولا رسولا اصلا حاوانه يشترط للنبوة الرجولية الثاني ان يراد به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والاظهر
بل الاظهر هو الاحتمال الثاني لتعقيبه بالصلوة على الآل والاصحاب واليه يتبادر الذهن فليحمل الكلام عليه الفائدة السادسة
انه ترك ذكر المرسل اليه تفخيما اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح الرسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة ولم يبعث نبي قبله كذلك واما نوح على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوته عامة بعد الطوفان لانه لم يبق
ح على وجه الارض الا من آمن به وابليس عليه اللعنة فعمت نبوته بهذا السبب لا انه ايضا مخصوص البعثة ذكره العلامة السيوطي
في التوشيح شرح صحيح البخاري ولو سلمنا ان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك مادام كان حيا ولم تبق طاعته الى يوم الدين
بخلاف نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر في شرح الاربعين
وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوي في تفسير سورة الاحقاف ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل
لم يبعث نبي قبله الى الجن والانس انتهى وهو حسن الشياطين قد اسلم لما لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن
ابليس علمه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبا وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله
العلامة احمد بن محمد الحنفي الحموي في حاشية الاشباه والنظائر عن القشيري واختلف في اسلام القرين من الجن انه هل اسلم بمعنى آمن
ام استسلم بمعنى اطاعه كما في المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روي ليس احد منكم الا وله شيطان قالوا ولك
يا رسول الله قال ولي الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا في النبي والرسول فقالت المعتزلة انهما مترادفان
وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكي في شرح المنهاج بانه خالف للاحاديث الصحيحة الصريحة المروية في عدد الانبياء و
الرسل وقيل ان الرسول اخص وقيل النبي اعم وقيل متباينان ولكل وجهة ومسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف والمعهد بن
اقتداء بابهام الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشري في هذا الابهام
تفخيم من فضله واعلاء لقدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة من انه العلم الذي لا يشتبه والمتميز الذي لا يلتبس الفائدة التاسعة
ان قوله هاديا ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون معناه مهديا وح لا يرتبط الا بان يكون حالا منه او من ضمير متصل بارسل وان كان
مصدرا مبنيا للفاعل او اسما للمصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبي عليه
وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر فلقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب اكثره لا تجده في الزبر المتداولة في ايدي الانام فالحمد لله ذي
الفضل والانعام قوله والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر وجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فهو ان الحمل مبالغة اولى
ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا اطلق عليه مبالغة فهو ان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل
بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل قوله اي بان يقتدي به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول
به لا يناسب المقام قال ونورا به الاقتداء يليق اقول ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات
الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل وح يكون اشارة الى ان ذاته منورة للمشارق والمغارب ومزيلة ظلمة الكفر ولذلك اظلمت
الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله
عليه وعلى آله وسلم الثاني ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منور الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا
البراء بن عازب انه خرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره
ابهى ونعم ما قيل شعر خسف القمر بجماله * نطق الحجر بجلاله * عجز البشر بكماله * صلوا عليه وآله * الاحتمال الثالث ان يكون
اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما في قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ومما يؤيده ان النبي صلى الله

عليه وعلى آله وسلم كان اذا مشى في الشمس والقمر لا يقع ظله على الارض لان الظل انما يكون لما فيه كثافة واما ذاته فكانت نورا من الراس الى
القدم اللطيفة الثانية ان تقديم به يفيد الحصر فيكون اشارة الى ان ملته ناسخة لملل السابقين وعينه ماح لاديان السابقين فلا يليق الاقتداء الا
به بعد بعثته الا به ولذلك صح ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يقتدي بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويصلي على شريعته عند
نزوله من السماء قبل القيامة وهو نبي جليل اللطيفة الثالثة ان غلب عليك الوهم بان الاقتداء يجب فكيف يصح قوله يليق
ادفعه بان المراد بالاقتداء ههنا المتابعة في الاقوال وجميع الافعال ولا يخفى ان اطاعة الاقوال والافعال التي لا تكون
طبيعية له ولا عادية له ولا مخصوصة به واجبة واما الاقتداء بجميع افعاله والتخلي بجميع صفاته فهو مما يليق بنا لانه كمال لنا ولذلك
كان ابن عمر رضي الله عنهما يفتش موضع بول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيبول هناك وهكذا جميع الافعال وكان محمد
بن اسلم لا ياكل البطيخ ويقول سمعت ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اكل البطيخ ولم ينقل كيفية اكله فخافت ان اكل خلاف
اكله فاخالفه وهكذا كان حال الصحابة والاخيار وهذا كله من غاية الاتباع وسبب للدخول في زمرة الابرار اللهم اجعلنا منهم
قوله بنا فهم اشارة الى وجه عدم تعلقه بيليق وقد وجه بوجوه منها انه لو تعلق بيليق لم يصح تقديمه على الاقتداء لان يليق خبر ولا يمكن
تقديمه على المبتدأ فلا يتقدم معموله عليه لما عرفت من ان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل وثانيها انه لو تعلق بالاقتداء
لم يصح تقديمه عليه ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه فاجيب عنه بان الظرف مما يتوسع فيه [illegible]
ومنها ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء [illegible] التعلق بالاقتداء فلا يليق تعلقه بيليق ومنها ان الاقتداء يليق
[illegible] الاقتداء به يليق بنا لانه كمال لنا انتهى قال وعلى آله واصحابه الذين بعدوا
في مناهج الصلاة [illegible] ذكر الفائدة الاولى اقول انما اعاد ذكر على ردا لمذهب اهل الابتداع
بما وقع في صلوة الصلوة تصريح لفظ على الثاني الرد على الشيعة حيث زعموا انه يكره الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبين آله بلفظ على واستندوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي
ولاهل السنة والجماعة جوابات شافية منها انه لم يثبت عندنا هذا الحديث باسناد موثوق اليه انتهى الشارح البارع في الحواشي
القديمة حيث قال الشيعة يكرهون الفصل لحديث ينقلونه في ذلك انتهى ومنها انه سلمنا صحة الحديث فالمكتوب بصورة
على ليس حرفا بل هو اسم لعلي كرم الله وجهه والمعنى من فصل بيني وبين آلي بعلي رض بان لم يدخله في آلي لم ينل شفاعتي
ومنها انه سلمنا انه حرف فنقول ان معناه من فصل بيني وبين آلي بحرف على بان ادخل على اسمي فصلي علي ولم يدخل على
اسم آلي فلم يصل عليهم لم ينل شفاعتي الفائدة الثانية الآل فيه خمسة مذاهب احدها ان الآل من تبع النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم واباه اب الى غالب بن فهر وثانيها ان الآل ذرية النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وازواجه وثالثها
ما ذهب اليه ابو حنيفة رح من انه بنو هاشم فقط واختاره بعض المالكية ورابعها ما ذهب اليه الشافعي من انه بنو هاشم والمطلب
وخامسها ان الآل بمعنى الاتباع ورجحه النووي وغيره وقال الشارح البارع في منهيته على شرح هياكل النور ان آل الشخص
من يؤول اليه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من يؤول اليه نسبا هم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة معنوية وهم
العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتالهون من اجتمع فيه النسب فهو نور على نور انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان

الآل المذكور في المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد في اللهم صل على محمد وعلى آل محمد على تقدير تخصيصه بالعموم فان قلت لو اريد من الآل اتباعه لما صح عطف الاصحاب على الآل ح لان الآل يشملهم قلت التخصيص بعد التعميم مما يفيد التعظيم **اقول** ومن ههنا ظهر سقوط ما وقع عن بعض الساوات في شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل لا يناسب حمله على هذا المعنى فلا يحمل الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعي المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع في كلامه على بني هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يعمل في بعض الفروع بمذهب ابي حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بني هاشم فقط الفائدة الثالثة انما صلى على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روى البزار واحمد والطيالسي وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله تعالى نظر في قلوب العباد فاختار محمدا فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب الناس فاختار له اصحابا فجعلهم وزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ومن ههنا ... حسنا الخ قول ابن مسعود لا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جزم ... الفقهاء رح في الاشباه وقال ... من كتب الحديث بعد طول البحث انتهى الفائدة الرابعة الظاهر ان المراد من الاضافة الاستغراق فالمقصود الصلوة على ... على الشيعة حيث يبغضون الشيخين رض وعلى الخوارج حيث يبغضون عليا رضي الله عنه وعلى من يسب سيدنا معاوية ... الفرق المبتدعة الضالة اللهم لا تجعلنا منهم الفائدة الخامسة ان المراد بالاصحاب الاصحاب الاصطلاحية وهم الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع الايمان وماتوا عليه ويكون قوله الذين سعدوا الخ صفة كاشفة وان يراد الاصحاب اللغوية بمعنى من صاحب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويكون الصفة المذكورة احترازا عن الذين ارتدوا بعد الوصول الى الحق بعد موت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاري عن عبد الله بن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الى رجال منكم حتى اذا اهويت لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك انتهى الفائدة السادسة ان في قوله سعدوا بالتصديق تلويحا الى ان مدار السعادة التصديق الجناني ولا يدخل في الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثاني معرفة الله ورسوله الثالث ... اعمال ... الرابع انه اعمال الجوارح مطلقا الخامس انه اجراء كلمتي الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان السابع انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كذا قيل وما اختاره جمهور المحققين منهم الشيخ ابو منصور الماتريدي ومعظم الاشاعرة هو المذهب الثامن والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام صرح به علي القاري في ضوء المعالي شرح قصيدة بدء الامالي فتفكر فان هذه الفوائد مما ادى اليها نظري وفكري ولم ار احدا سبق بها قبلي وان نظرت الى ... السابقة تجد ... **قوله** بالتصديق الباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا بسبب الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **اقول** عندي توجيه آخر وهو ان المراد بالتصديق تصديق الصديق رضي الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا في مناهج الصدق بسبب تصديق الخليفة الاول سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب ومن آمن فآمن بعده وروي ان عليا اول من آمن وروي ان خديجة اول من آمن وروي ان بلالا اول من آمن ووفقوا بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علي رض واول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضي الله عنه واول من آمن من الرجال الصديق رضي الله عنه **قوله** ويحتمل الاستقرار يحتمل الاستقرار على مذهب السيد الشريف حيث قال في حاشية الكشاف ان

الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عنه في الحاشية ما يفيد ان متعلق بالتحقيق ههنا هو التلبس وتحمل الاستقرار على مذهب الجمهور ايضا من ان المستقر ما يكون متعلقه عاما واللغو ما بخلافه باعتبار ان تحمل التلبس من افعال العموم بناء على انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغير وهو الحق فيكون كالكون ومع قطع النظر عنه نقول التلبس مراده ان متعلقه متلبس بخصوصه بل هو بيان لحاصل المعنى فيمكن ان يجعل متعلقه عاما غيره **قوله** المعنى آه ويمكن ان يتعلق بالمحذوف ويكون صفة للحق ويكون المعنى معارج الحق الثابت بالتحقيق **قوله** اشارة الى المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان يشار به الى امر محسوس موجود في الخارج عن المشاعر ولا يمكن ههنا حمله عليه لانه لا يخلو اما ان يكون الاشارة الى الالفاظ فقط او المعاني فقط او النقوش فقط او المركب من اثنين منها او المركب من الثلثة ولا شئ منها بموجود في الخارج محسوس اما الالفاظ فلا يشار اليها بهذا الا من حيث انها مترتبة مجتمعة والالفاظ المترتبة لا وجود لها في الخارج عند الجمهور وعند الشارح البارع وان كان لها وجود لكن لا وجود لها حسا في الخارج وسيجئ بيانه والمشار اليه لا يكون الا الموجود في الخارج المحسوس واما المعاني فلا وجود لها في الخارج اصلا وكذلك النقوش وكذا المركب هذا اذا كانت الديباجة قبل التصنيف واما اذا كانت بعده ففي الالفاظ والمعاني كذلك نعم صح وجود النقوش في الخارج لكن لا غرض يتعلق بها حتى يشار اليها بهذا فالحاصل ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعاني او المركب منهما وشئ منها لا وجود له في الخارج وما لا وجود له في الخارج لا يشار اليه فلا يمكن ان يكون الاشارة ههنا حسية سواء كانت الديباجة قبل التصنيف او بعده فالفرق بينهما غير ظاهر فلا بد ان يصار الى المجاز وله ثلث طرق الاول ان الالفاظ والمعاني المرتبة لها وجود خارجي باعتبار الدال فان النقوش التي هي دالة عليها موجودة في الخارج فهذا القدر من الحضور يكفي لان يشار اليها بهذا الثاني انه لا يلزم وجود المشار اليه في الخارج بجميع الاجزاء قبل الاشارة بل يكفي الوجود بحسب بعض الاجزاء ولا يخفى ان هذين الوجهين انما يستقيمان اذا كانت الديباجة الحاقية وهو الظاهر من كلام المصنف في هذا الكتاب الاعلى الثالث ما ذكره الشارح من انه اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كانت الديباجة الحاقية او ابتدائية فالاشارة عقلية تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس فان قلت كما انه لا وجود للالفاظ المرتبة والمعاني كذلك في الخارج كذلك لا وجود لها في الذهن قلت ان اراد انه لا وجود لها في الذهن تفصيلا فمسلم لكنه لا يضر وان اراد انه لا وجود لها مطلقا فممنوع بل لها وجود اجمالي في الذهن بوجه ذاتي او عرضي يتحد ذلك الوجه معه ذاتا او عرضا **قوله** سواء كانت الديباجة بعد التصنيف او قبله **اقول** في تقديم احتمال الديباجة اللاحقة اشارة الى انه الراجح في كلام المصنف بل هو المتيقن وانما عمم ليصح هذا البيان في كل موضع وقع فيه هذا المثل هذا فلا يرد ان انه لا معنى لهذا التعميم في كلام المصنف لتيقن ان الخطبة الحاقية فيه **قوله** اذ لا حضور آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه وان حمل على ما هو المحقق عند الشيخ المحقق وحققه في الرسالة الزوراء من ان الاعدام الزمانية ليست باعدام حقيقية وتبعه في هذا المحقق الصناعة في كتبه فيرد عليه ان نفي الوجود عنه ممنوع فيدفع بان المراد انه لا حضور في الخارج حسا وليطلب تحقيق هذا المبحث في التقديسات وغيره وانما قيد الشارح الالفاظ المنفية الوجود عنها بالمرتبة واطلق المعاني اشارة الى ان لا وجود للالفاظ المرتبة واما غير المرتبة فلها وجود بخلاف المعاني فانه لا وجود لها في الخارج اصلا **قوله** دون الالفاظ ودون معانيها آه هذه احتمالات سبعة للكتاب ذكروها في كتبهم لكن ما هو مقتضى الفهم السليم هو ان يقتصر على احتمال الالفاظ والمعاني والمجموع المركب منهما وسيجئ ما يتعلق بهذا في موضعه

[illegible]

انشاء الله تعالى **قوله** التسمية للمعبر باسم المعبر عنه هذا يشير الى ان احتمال التسمية هو الاولى وما يجئ من ذكر التوصيف فمبنى على الامكان **قوله**
ولا شك فى انه لا حضور لهذا الكلى فى الخارج يعنى حقيقة كما هو مذهب المصنف من ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه ومن ههنا
ظهر انه لا حاجة ههنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ههنا علمت آه قد وقع الاختلاف فى ان اسامى الكتب
هل هى اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما هل هى اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذهب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص مستندا
بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال المسئلة واحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة فى انه امر واحد شخصى يصدق على
كثيرين وهذا هو شان العلم الشخصى ولا يخفى ما فيه فان المجموع له افراد كالمجموع الذى يتلفظ به هذا الشخص والمجموع الذى يتلفظ به الآخر فكيف
يصح كونها من اعلام الاشخاص ومما يمنعه دخول الالف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرهما وذهب بعضهم الى انها من قبيل
اسماء الاجناس ولا يخفى وهنه سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث هى هى كما هو مذهب السيد السند او للفرد المنتشر كما هو مذهب
ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لا بد من اعتبار التعين فى المسميات والشارح المحقق لما رأى انه لا بد من اعتبار التعين الذهنى فى مسمياتها
ولا يمكن وضعها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة فى الذهن تعينا غير شخصى و
ايده بقوله عند التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ فى هذا الحكم فقد اخطأ جزما فان قلت قد صرحوا بان اعلام
الاجناس انما تعتبر للضرورة فى منع الصرف كما فى اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث
حكموا بانه علم جنس وههنا لا ضرورة قلت هذا اصطلاح اشتهر بينهم وكلام الشارح ههنا مبنى على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات
هذه الاسماء تجدها مخصوصة بخصوصية تقتضى ان تكون اعلام جنس فلا يكون القول بمنع اعتباره امحالا ح فان قلت لو كانت اعلاما
فكيف يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا باس باستعمالها معرفة فان الفارق
هو المعنى دون اللفظ فتامل فى هذا التحقيق فانه بالتامل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام يرد عليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثانى ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير هذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والمفعول المطلق قام مقامه والتقدير هذا كلام مهذب غاية
التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وهو تصنيف والمعنى تصنيف هذا غاية تهذيب الكلام السادس ان هذا اشارة الى
التصنيف السابع ان التهذيب محذوف مضافا لهذا والتقدير تهذيب هذا غاية تهذيب الكلام ولا يخفى على المنصف ان اولى
الوجوه هو الوجه الاول وفى البواقى تكلفات كثيرة وفى بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثانى انسب لقلة الحذف وفى بعض النسخ و
الثانى كما ترى نظرا الى ان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه التوجيه ح ان يراد منه التصنيف الوجيه
**قوله** تشبيها للشمول العمومى آه هذا اذا جعل فى تحرير المنطق والكلام ثمرة لتهذيب الكلام ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف فيكون من تمام التهذيب وصفة للكلام **قال** وتقريب المرام ههنا احتمالات الاول ان يكون معطوفا للغاية
ويراد من التقريب معناه اللغوى الثانى ان يراد منه المعنى الاصطلاحى على هذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على
التحرير ويكون معنى التقريب الاصطلاحى او اللغوى والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية واراد من التقريب المعنى اللغوى
لانه لو اريد منه المعنى الاصطلاحى على تقدير عطفه على الغاية لا يناسبه توصيف الكتاب بالمقرب لان المقرب حقيقة ح

جوز تطبيق الدليل على المدعى وتوارد اللغوي على تقدير عطفه على التقدير لا يكون تاسيسا الا بالتكلف بخلاف ما اذا حمل على المعنى
الاصطلاحي الخامس ان يكون معطوفا على التهذيب السادس ان يكون معطوفا على الكلام وعليك تمييز القوي والضعيف
قوله الاضافة بيانية آه الاول على تقدير ان يكون الاسلام نفس الاعتقاد كما اخذه المحققون وهو مذهب المحدثين رح نص عليه
الشيخ الدهلوي رح في مدارج النبوة كما في شرح المواقف من ان الايمان مجموع التصديق والاقرار والعمل عند المحدثين
بصحيح والثاني على تقدير ان يكون عبارة عن الاقرار فقط او المجموع اقول واشار المصنف رح باضافة العقائد الى الاسلام الى
ان الاسلام والايمان واحد على ما هو الحق وله بحث طويل ذكر في الكتب الكلامية قوله او مجازا بالحذف آه اورد عليه
الفاضل اليزدي انه ليس بصحيح وهذا الايراد مبني على زعمه من انه معطوف على المجاز المرسل وليس كذلك بل هو معطوف على
بالاسلام قوله بمعنى اسم الفاعل آه الاولى ان يحمل هذا الكلام على المبالغة ويقال ليس مراد الشارح انه اريد من التبصرة المبصر بل مقصوده
ان التبصرة على معناها وحملها مبالغة وحاصله معنى اسم الفاعل بمعنى انه لو لم يتعرض للمبالغة لكان حقه ان يقال جعلته مبصرا
فلم يرد به ان اسم الفاعل ههنا ترجمته ليرد انه ترك المجاز في الاسناد مع انه ابلغ قوله وقد يحذف لا في اللفظ اقول هذا جواب
سوال مقدر تقرير الدخل ان الذي استعمل بمعنى خصوصا انما هو لا سيما والمصنف حذف لا فكيف يكون سيما الواقع في كلام المصنف
بمعنى خصوصا وتقرير الدفع ان اصل اللفظ هو لا سيما ويتصرف فيه بتصرفات كثيرة على ما صرح به الشيخ الرضي
فمنها انه قد يحذف فيه لا ويقال سيما وفيه تعريض على ما نقل عن البلباني ان استعمال لا سيما بلا لا نظير له في كلام العرب قوله
وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما آه لا على قوله ثم استعمل بمعنى خصوصا والا يلزم ان يكون كونه للاستثناء
منوطا بكون معناه خصوصا مع انه ليس كذلك فان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء مطلقا سواء كان بمعنى المثل
او بمعنى خصوصا قوله وتحقيقه آه فيه اشارة الى ان لا سيما ليس في الحقيقة للاستثناء ولذلك لم يذكره ابن الحاجب في
كلمات الاستثناء وذلك لان الحكم في المستثنى يكون مسكوتا عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق
وايا ما كان لا يكون لا سيما بمعنى الاستثناء فانه يفيد الحكم في ما بعده على وجه اتم واكمل فكونه من كلمات الاستثناء ليس بحقيقة
بل مجازا صرح به الرضي رح قوله وفي ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما كان لا سيما للاستثناء كيف يكون في ما بعده ثلثة
اوجه لان المستثنى يكون منصوبا قلت قد استثنى النحاة من هذا الحكم كلمات عديدة كحاشا وخلا ومنها لا سيما فيجوز في ما بعده ثلثة
اوجه قال في المفصل وجاز فيه الرفع والجر بعد لا سيما وروبت الوجوه الثلثة في قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل انتهى اقول وجاءت
في المفصل يوما مكتوبا بصورة النصب فيؤيد رواية النصب ومن ههنا يندفع ما يتوهم ان صورة كتابة يوم لا يساعدها النصب
كيف ولو كان منصوبا لكتب بالالف قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل فان قلت لو كان لا سيما ههنا للاستثناء لما سبقه الواو
العاطفة قلت الواو ههنا اعتراضية قوله فالظرفية آه دفع لما يرد ان في للظرفية وهي اما زمانية او مكانية ولا شي منهما
ههنا وتقريره ان الظرفية ههنا مجازية باعتبار اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي قوله من تشبيه كون الجزء في
الكل وجه العلاقة هي ان الظرف الحقيقي كما يكون محلا للمظروف الحقيقي كذلك يكون الكل شاملا للجزء ومحيطا له فههنا يكون
المنطق الذي هو مجموع المسائل شاملا للجزء الذي هو القسم الاول كما لا يخفى قال مقدمة التنوين فيه اما للتعظيم باعتبار عظمة

[illegible]

مباحثها او للتطليل باعتبار قلة عبارتها و هو اما خبر للمبتدأ المحذوف و هو الظاهر او مبتدأ الخبر مقدم تخصيص النكرة فيصح كونها مبتدأ
وتقديره في بيان الغاية و الموضوع و التعريف مقدمة كقولك في الدار رجل **قوله** بكسر الدال و فتحها انما قدم الكسر على الفتح
مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى و بحسب اللفظ لان المصنف رح في المطول اقتصر على الكسر و قال المقدمة من قدم بمعنى تقدم
فعلم انه مرضي المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابه **اقول** و في ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح خلف اذ لا يظهر بطلانه وجه
**قوله** و لما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب و البيان شرح ط ١٢
الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وجه التوقف اما على التصور برسمه فليكون الطالب على بصيرة في طلبه
لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم و اما على بيان الحاجة فلئلا يكون طلبه عبثا و اما على بيان
الموضوع فليتميز العلم المطلوب عنده ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا يمكن الشروع بدونه و ظاهر ان شيئا مما
ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجهه و اطال الكلام حمزه ١٢ **اقول** من عرف مقدمة العلم بما يتوقف عليه الشروع فانما اراد
بالتوقف المعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فقوله المفهوم من توقف الشروع على شيء انه لا يمكن الشروع بدونه لا يتصور الا
مفهوم لغوي و اما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين كما يظهر من تتبع كلماتهم فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لامتنع مع انهم
يبينون وجه التوقف و هو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور بعيد عن المحققين ببند ١٢ **قوله** و هي معرفة حده المراد منه مطلق
المعرف ليشمل الحد و الرسم كليهما **قوله** و موضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلثة بمعنى ما يصحح للترتب للاحتياج اليها في تحصيل
زيادة البصيرة و اما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه ما لم يعلم بوجه ما كيف يتصور طلبه و الا يلزم طلب
المجهول المطلق و هو محال الثاني التصديق بفائدة ما و اورد على الاول بعض السادات بان علوم النفس ان لم تكن متناهية
يلزم ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة و ان كانت متناهية في
جانب المبدأ فان كان العلم الاول مسبوقا بالعلم آخر لم يكن اولا و الا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى
**اقول** هذا ايراد قوي عند ارباب الظواهر و عندي ليس بشيء لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات
البديهيات دفعة بدون الطلب دون النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني يحصل له اولا صورة الام ثم صورة
الاب ثم ينتزع المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما و ذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل الهيولاني
فاذا زالت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا بعض البديهيات من غير طلب علم يلزم كون الاول ثانيا و لا التوجه
نحو المجهول المطلق و ان استبعدت حصول الشيء بدون طلبه جزا ١٢ دفعة بالرجوع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها و لا تلتفت الى تحصيلها
تحصل لك بواسطة الحس شرط ١٢ و المشاهدة او غير ذلك دفعة من غير ان يصدر منك الطلب من جهتك يتضح لك دفع الجذر الاصم
و الايراد الاهم و تقريره ان عمرا مثلا اذا حصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فزيد مثلا لا يخلو اما ان يكون معلوما عنده او مجهولا
مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ الفرض ان الحاصل الاول هو مفهوم المجهول المطلق و لم يحصل له سواه
الى الآن و ان كان معلوما به اي بمفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه و قد فرض انه معلوم و على الثاني يكون
مفهوم المجهول المطلق و جهاله و هو حاصل فيلزم كونه معلوما و قد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف و اورد على الثاني بان بعض الافعال

الافعال الاختيارية لا فائدة فيها وهي افعال النفس المختارة كاللعب باللحية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لابد فيه من التصديق بفائدة ما واجيب عنه بان التصديق بالشيء لا يستلزم ان يكون علم العلم به ايضا حاصلا فكثيرا ما نلاحظ الاشياء ونتصور ونصدق ونذهل عن حصول العلم فحصول العلم لا يستلزم علم العلم فيجوز ان يكون ههناك التصديق بفائدة ما ولا نعلم تصديقنا فان قلت كيف يتصور ان يحصل العلم ولا يحصل علم العلم فان علم العلم حضوري قلت انما الحضوري علم العلم الخاص واما علم العلم المطلق فلا وذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضرا وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضوريا واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصوليا **قوله** هي طرف من الكلام **اقول** هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعهما لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فساقط من البين سواء كانت منفردة او مجتمعة فانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين وانما يتعلق قصدهم بالمعاني اولا وبالالفاظ ثانيا ومن ههنا يتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس كذلك بل لا يحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعد منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لا يتعلق الا بهما ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان المقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تنبئ عن الثمرة **قوله** ومقدمة العلم هي الادراكات الخ **اقول** فيه اشارة الى دفع ايراد يرد على التعريف بمقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي وتوجيه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقا وهو اعم **قوله** توقف عليها ادراكات مسائله **اقول** فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس المسائل بل ادراكاتها فقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي **قوله** فلا يرد ما قيل القائل هو السيد السند وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول فبين كلاميه تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورده بعض محشي المطول بقوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يدل عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب يدل على المغايرة فبين كلاميه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لا يدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى **اقول** انا اولا فلان عينية مقدمة الكتاب ومقدمة العلم لا يثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرف اولا فيه مقدمة الكتاب ثم اعترض على المريد بها مقدمة العلم المعرف بما ذكره القوم في تعريفها كما لا يخفى على من راجع اليها ولا يثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما ثبت منه ان ما عرفوا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه نفيها راسا بل هو ساكت عنه واما ثانيا فلانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقا في شرح الرسالة واثبتها في المطول فنقول انه وان يرى بحسب الظاهر التدافع لكنه لا يضر فان ما قال في شرح الرسالة مبني على التحقيق وما قال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيرا من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويتبعون المشهور في مواضع اخر ولا يعد هذا من التدافع المضار الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب بان ارباب التصانيف كثيرا ما قدموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام لينتفع الطالب بادراك معانيها فهذا الادراك مفهوم من كلامهم الا ترى انهم يطلقون الفن الاول على طائفة من الكلام فكيف

اراد به بعض محشي المطول كمحمد الفصيح ١٢ منه سلمه

ومن ههنا تفصيح جواب آخر لاصل الايراد وهو ان المصنف انما نفى في المطول مقدمة العلم بالمعنى الموقوف عليه في تعريفها بمعنى الارتباط ونفى في شرح الرسالة مقدمة العلم بالمعنى المشهور فلا تدافع ١٢ منه سلمه

انكره السيد ورده بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغائر المقدمة الكتاب اصطلاح جديد **اقول** تقوم شيئيته مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع بما في المبحث والمرام ويطلقون الفن الاول على طائفة من الكلام فيعلم منه حال جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضاً فهذا ايضاً ماخوذ من كلامهم ويجب ان يكون عين مرادهم وان لم يكن مصرحا في كلامهم وبعد اللتيا واللتي نقول الايراد الذي ذكره الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس مصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول لو حمل على المحمل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف صرح على ما في شرح الرسالة انه يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة الناظرون في كلام المحشي اوردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع وبانه لا تسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة ولم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من الواجب ان يصرف عبارته من المحمل الخطائي وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب ان كان خفيا ما لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان ويكون كل منها خطائا الا الواحد يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في العبارة فاطلق المعرفة واراد بها الادراك ولم يصرح به فقوله واراد ليس من تتمة الدفع بل هو رفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه وان كان يا باه ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله من في قلبه الشر والعناد وصنعة الجدال والفساد فتشكر **قال** العلم بدء بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم يعلم منه تعريف المقسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات وسيجي بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق شرع فيه المصرح وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين والعبد عن المحققين **قوله** هو الصورة الحاصلة آه اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشئ عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل كما هو المشهور وقيل انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في تصانيفه بما لا مزيد عليه والحق شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بالحالة قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نعني من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا نشك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه اورد مثل هذا على شارح التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية ولم يدرك ان مثل ما يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

يلزم كون الصورة عالمة وعلى الاول يرد عليه مثل ما اورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في النفس امرين الاول الهيئة
والامر المغاير بانه احداث مذهب ثالث وجمع بين المذهبين على انه يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر بعد حصول
الصورة العلمية فلا احتياج ح الى اثبات امر آخر مغاير الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع وان
كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة وقد وقع فيه بعض الكملة في شرح
سلم العلوم باختيار الانضمام ومنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة
مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات
لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص
كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا
فهو كلام مردود انتهى **اقول** في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج
اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة عليه وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها لا يوجد
الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ولا يندفع الايراد الا بايراد الدليل على اثبات المدعي والتجويز والاحالة الى الوجدان
لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله واما ثالثا فبان المورد لم يرد
بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة تحت بعض المقولات وانما
قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف وهو قول حق واما
رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتاخرين من ان الامور العامة كلها
لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من
نظر كلامه واطلع على مرامه ان الهروي انما قال ما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه
ان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف
فانظر فيها وفي حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ثم الحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة
الكيف وانه الصورة الحاصلة دون الحالة الادراكية فانه لم يثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلذلك
عرفه الشارح البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت العقل عنده ههنا اعم
فيشمله ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد
الاول لا يشمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه **اقول** يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول بالحوادث اليومية الذي يكون بحصول الصورة
فانه حصولي حادث بتة اللهم الا ان يقال بالمعية الدهرية وكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشتمل علم الواجب وعلم العقل بالمعنى
الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم **اقول** هذا التشقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق الاول لان التصور
والتصديق عنده يوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققه في الحواشي القديمة فاجراؤها فيه كما صدر من

له الاولى استاذ الاستاذ مولانا [illegible]
[illegible]
قوله رابعا [illegible] اشارة الى تضعيف قول [illegible] الدهرية ١٢ منه

لبيان انه تشخيص حال عن التخصيص **قوله** لما فيه من المسامحة آه الايراد الاول وارد على لفظ حصول الصورة، الايراد الثاني على
لفظ التقابل، والثالث على اللفظ الثالث **قوله** على الاصح قال المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع ان المذهب المنصور وقول
الشيخ في الرسالة القطبية المعمولة لبيان التصور والتصديق ان العلم الفعال حقيقة العلم المنصور او ماول بان العلم حاصل
بالاعتبار وحقيقه رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر
جواهر وصور الاعراض اعراض فان كانت صور الاعراض كيفا فصور الجواهر كيف تكون جواهر فلا تكون كيفا فالحكم بان العلم كيف غير صحيح
وحسب ما في التجريد بان في الذهن امرين احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر وللذهن كيفية نفسانية
هو المفهوم من جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية فما هو جوهر كيفا ما هو علم
**القول** وقد احتج الشارح والمحشون من نظر في كلامه على ان العلامة القوشجي قائل بالجمع بين مذهب حصول
الاشياء بانفسها وحصول الاشباح وبالنظر الدقيق يحكم بانه ليس جامعا بينهما فان الشيخ عنده من قال بان الموجود الذهني اتحاد
بحقيقة المعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والكيفية النفسانية ليست بمشاكلة له في الصفات
فكيف يكون جامعا ان الحالة الادراكية عند من قال بها ليست بحاله ولا يبعد ان يحمل كلامه على الحالة الادراكية فالعجب غاية
العجب انه اورد عليه بانه قائل بالجمع بين المذهبين ثم اورد عليه بانه قول بلا دليل ثم اثبت بنفسه الحالة الادراكية
ليحمل كلامه عليه فالايراد على كلام المحققين يحمله على ما ليس محله بعيد عن المحققين واجاب عنه المحقق الشيرازي
في حواشي شرح التجريد بان الجوهر اذا وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود والماهية
لها وجود عينا ولا ان الماهيات وذاتياتها لا تختلف باختلاف انحاء الوجود ولا قلب الماهية من المستحيلات واما ثانيا
فلانه اذا وجد في الذهن فاما ان ينتفي الجوهرية او لا فان انتفت يرجع القول الى حصول الاشباح اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم
في الذهن المغاير للمعلوم واما المشابه له صفاتا واما ثالثا فلان مرتبة المعروض ولا شك في ان المعروض
مقدم على العارض فكيف يتقوم به وغير ذلك من الايرادات اورده الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد واتقاها
لا اصلها من الاصل ان جواب المجيب مبني على مذهب بعض الاشراقيين من ان لا ماهية للاشياء في نفسها فان وجد الشي
لا في موضوع كان جوهرا وان وجد في موضوع كان عرضا فيكون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ولا يلزم محذور
من المحذورات سوى انه مبني على المذهب المرجوح ثم اجاب المحقق الدواني بان حقيقة العلم هي الحالة الادراكية وهي ليست
الا كيفا والاتحاد انما هو بين المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراكية الانجلائية ما ثبت بعد وجودها ولم ينكشف العقلاء
ولم يدرك نحلاؤها بل الدليل يدل على خلافه واجاب عنه المحقق الخفري بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان
الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون
فيه اقتضاء النسبة والانقسام ورده السيد الزاهد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الكيف على غير معنى المقولة وثانيا انه يشكل بالصور
الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فانه ذكر ان العرض يطلق على
معنيين الاول الموجود في الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمقسم معتبر في الاقسام فيعلم ان

للكيف ايضا معنيين **اقول** واما الايراد الثاني فمشترك فانه يرد على القائلين بوحدة معنى الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابه واجاب الشارح المحقق في الحواشي القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة فتقسيمهم ما قرروه في محله انتهى ويرد عليه ان تزاعهم في كون العلم من مقولة الكيف او الانفعال واستدلالهم على ان العلم هو الصورة بكونه من مقولة الكيف وتقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة **اقول** بعد اللتيا واللتي ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد الوارد على القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنى المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وبعضها بتغيير مصداق العلم وبعضها بتغيير معنى الكيف وغير ذلك فان ارادوا من هذه الجوابات دفع الايراد الوارد على القوم فلا تندفع والا فلا تنفع والجواب الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع اذا وجد في الذهن او لا وهذه الصفة متحققة في الصورة العلمية والعرض الموجود في الذهن فلا منافاة بين كونها عرضا باعتبار الحال وهو وجودها الذهني في موضوع وكونها جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا الجواب احسن الاجوبة كيف لا وقد اجاب به معلم الحكمة ورئيسها **وقد رأيت** رسالة لشاه عالم قد زيفت هذا المقام باقوال واهية ومن اقواله الباطلة ان ما وجد في الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها في الخارج الا بانسلاخ التشخص الذهني عن ذلك فكيف يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا في موضوع لامتناع وجودها في الخارج **اقول** مدار الجوهرية على صدق الشرطية وصدقها لا يستلزم ولا يقتضي صدق المقدم بل هو موقوف على وجود العلاقة فمعنا ولو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا شك ان الصورة العلمية كذلك وهو صحيح لا غبار عليه على ان معنى هذه القضية على ما ذكره الشيخ في الالهيات الشفاء ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع ولا شك في وجود هذا المعنى في ما نحن فيه فانظر الى القاصرين كيف يعترضون من غير مبالاة على الكاملين ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لانه تتزلزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الذي هو نفسه آه

**اقول** فيه اشارة الى ان من قال بان العلم هو الحصول ذهب الى انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال بان العلم هو الحصول فلا صحة له والحق انه لا يمكن ان يكون الحصول علما لانه نسبة فتعجب ممن يقول بانه منشأ الانكشافات مع كونها آلة لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها وفيه ما فيه **قوله** لان المتبادر من صورة الشيء آه اورد عليه المحقق الهروي بان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء ليس ما قاله بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشيء وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات مطلقا والمطابقة التي لا تكون في الجهليات المركبة هي المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملة رح بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول صورة الشيء وان كان المتبادر منه مطابقتها للمعلوم لكنه يوهم المطابقة بما في نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التي هي من افراد العلم **اقول** هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول ان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة والمتبادر من المتبادر والايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفى على احد ومن ههنا اتضح لك ان الشارح لو قال ولانه يتوهم من صورة الشيء الصورة المطابقة لكفى لثبوت المرام وعصم عن الورود عليه **قوله** الالات **اقول** في زيادة هذا اللفظ

الاول بعينها في الذهن عند ابن سينا ٢ ولا يشعرون
ذلك قلت فان قلت
الصورة الحاصلة مشخصة
الكيف والصورة منتظمة
والعرض حاصل في الذهن
واحد غير شامل للشخصين
باعتبار الاول فيه
انه لا يمكن ان يكون
شيء واحد جوهرا وعرضا
لا يقال يجوز ان يكون عرضا
... الخارج
وههنا كلام فان العلم
عرض حقيقة وجوهر
... منه
قوله وهو انه لا يلائم
الفعل من كون العلم
الغير المستقل صفة
للانكشافات فالتعبير
منه سلمه
قوله اي الصورة ١٢
منه سلمه
قوله زيادة لفظ الآلات
... ١٢

اشارة الى ان القوى الباطنة وسائط والآلات ليست بمدركات فان الادراك من شان ما وجود له والقوى وجودها لا لانفسها بل لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو مزعوم البعض ومن ههنا يتضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك للجزئيات المادية هي الآلات اما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور الجزئيات ترتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل ولعل الحق يدور حول الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني **قوله** هو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير راجع الى العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الحاصلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا له عما هو الظاهر الى ما هو المراد ويؤيده النسخة الاخرى التي وقعت فيها هكذا والمراد مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسوق الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم يتبادر منه معناه الحقيقي فلا يشتمل هذا التعريف العلم الحضوري وان اريد من الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا وبالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم وينبغي ان يكون التعريف شاملا لجميع افراد المنقسم عاما تاما ولذا عرف العلم المحقق البهاري في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك **اقول** والعجب من البعض انه حمل الحضور في تعريفه على الحصول **قوله** الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق الهروي يحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني كما يتوهم من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى **اقول** الاولى ان يقال انه صرف للتعريف المذكور من الظاهر الى المراد لانه بيان انه فلا يحتاج الى التكلفات الباردة التي بعضها لا تتم وبعضها ليست بذاك **قوله** وهو في التصور بالكنه آه اعلم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه ويختص بالنظريات والا فهو علم بكنهه فهو تمثل الشيء بنفسه في الذهن من دون لحاظ ذاتية الذاتيات ويختص بالبديهيات ما تجويز المحقق الهروي وجه العلم بكنهه على تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية باطل وسياتي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجهه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم بالوجه وبين العلم بوجهه فعنده ان كان علم الشيء بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة او لا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات مرآة او لا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على تحقيقه فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فيرد عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه وادخال العلم بكنهه في غيره **اقول** عندي ان المراد من قوله غيره مقابله وليس المقابل التام ومضاده الا العلم بالوجه فيكون معنى الكلام سواء كان عين ماهيته وهو في العلم بالكنه او غيرها وهو في العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجهه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سواسيان والعلم بالوجه والعلم بوجهه سيان واما التكلفات الباردة والتوجيهات اليابسة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فمما لا يقبلها عقل العاقل اللبيب فاحفظ هذا السلك لا تجده في غير هذا **قوله** غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنهية علم العلم الحصولي علم حضوري بنفس هذا العلم كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى اقول وعلى هذا التقسيم حاصله

ﻪ اراد به مولانا محب الله البهاري صاحب السلم ۱۲ منه سلمه

ﻪ اراد به شارح السلم ... منه سلمه

ﻪ اي السيد الزاهد ۱۲

منه سلمه

ﻪ اي السيد الزاهد ۱۲ منه سلمه

ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري لانه ان وجد اثر
من ذاتي او صفاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي وصفاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي ولما كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر من ذاتي
في ذاتي ولو احتيج في ادراكي لصفاتي الى ان يوجد منها اثر في ذاتي لتسلسل في ذاتي ولما ثبت ان علم العلم الحصولي علم حضوري يلزم ان
يكون الصورة الذهنية التي هي علم حصولي خارجية لانه معلوم بالعلم الحضوري وفي العلم الحضوري يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير
خارجية لانه علم حصولي وفي العلم الحصولي يكون الصورة غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع واجيب عنه
بان المراد من الصورة الخارجية التي حكم عليها بان الصورة العلمية غيرها في العلم الحصولي الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من
الصورة الخارجية في كون العلم الحضوري عينها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار ويحذو حذو الوجود الخارجي فان للوجود الخارجي
معنيين احدهما الخارج عن المشاعر والثاني ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول وغير خارجية
بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبارين وغير ذلك مما لا ضير فيه وبعد ذلك نقول ان لكلام الشارح
طريقين في حمله على المطلب لحصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية في الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير
الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد في كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار لكن الحكم
في الشق الاول بالغيرية باعتبار فرد واحد هو الخارج عن المشاعر وفي الشق الثاني باعتبار كلا الفردين **قوله** وهو في العلم الحصولي
يستفاد منه ان المراد من الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض فان الصورة التي هي معلومة بالذات لا تغاير بينها وبين الصورة
العلمية الا بالاعتبار ومن ظن التغاير الذاتي فقد ترك سواء السبيل **قوله** وسواء كانت في ذات المدرك الخ هذا التعميم عند المشائين
واما الاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق فقالوا ان العلوم الى صلة بوسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا حصولية
**قوله** وسواء كانت عين المدرك الخ لهذا الكلام محملان المحمل الاول ان يقرأ المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة
عين المعلوم كما في علم الباري تعالى بذاته يعني علمه الاجمالي او غيره كما في علمه تعالى الاجمالي بالممكنات لان الممكن غير الواجب ذاتا ويرجح انه
ح يكون التقسيم عين التقسيم الثاني كما اشار اليه البعض لا فاضل لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشتمل الاعتبارية ولكن اقول
يخطر بالبال ان الظاهر ان يراد في كلا الموضعين المدرك بالذات وبالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا اتحاد
بين العلم والمعلوم بالذات في علمه الاجمالي بسلسلة الممكنات لان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس الا الذات الحقة واما
الممكنات فهي معلومة بالعرض واما الثاني فلانه لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في علمه الاجمالي بذاته لانه ليس ههنا معلوم بالعرض
المحمل الثاني الكسر في المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالي لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك في علمه بالممكنات فيراد العلم التفصيلي في كلا
الموضعين ولا شك ان الصورة التفصيلية في علمه بذاته عينه وفي علم الممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى يرد ما اورده المحقق الهروي انه لا خصوصية
ح بعلم الواجب **قوله** وقد يخص ههنا الخ تفصيل المقام انهم اختلفوا في ان العلم المقسم للتصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري
في فواتح كتب الفن هو علم حصولي او علم حصولي حادث او علم مطلق فقال بعضهم ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث
ثم اختلفوا في علة التخصيص فقيل ان علة التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق بناء على انهما لا يوجدان في العلم

بالاجمالي الا ان العلم التفصيلي بالممكنات يكون بالصور ... انما هي العلم الاجمالي ... العلم التفصيلي ١٢ ... المراد به السيد ... ١٢ ... 

الحصولي والحصولي القديم فان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا شطرا او شرطا والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا بذلك الذين لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المتبادر منه الحصول الحادث والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية فبينهما عدم ملكة وهي الكسبية فلما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضور والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شروط التضاد امكان التوارد من الجانبين واختاره الشارح رح لانه لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة التخصيص وقال بعضهم ان المقسم الحصولي مطلقا فيلزم عليه التخصيص بالحادث عند التقسيم الثاني وقال بعضهم لا ضرورة ههنا الى التخصيص فان المقسم هو مطلق الشيء من حيث هو هو الذي هو منبع الحملة القدمائية ويصح اتصافه باوصاف افراده ومن ههنا اتضح ان معنى قول الشارح قد يخص آه ان المقسم قد يخص بالعلم الحصولي اولا ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث اولا ثم يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه تعليله بقوله فعلا اه **قوله** يجري في المطلق اي المطلق الشيء الذي يوجد بوجود فرد وينتفي بانتفاء فرد ما لا الشيء المطلق الذي لا يوجد الا بوجود جميع الافراد وانتفاء ما قال المحقق الهروي في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان يوخذ من حيث هو هو **قال** ان كان اذعانا للنسبة فتصديق ههنا مقامات المقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في انه علم ام لا فقيل انه علم كما ان التصور علم واليه ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية اذعانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي فقد انفصل عن التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا ارتفع التدافع الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد العلم وقد يطلق ويراد به المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج وتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على الاول والتقسيم المشهور على الثاني كذا حققه المحقق الهروي رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول فانه ينافي تفسيره في كتبه الاخر وتقسيمه العلم الى التصور والتصديق بل يقال ليس مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق ليس بعلم كما هو ظاهر وانما يطلق بهذه العبارة الا ان العلم بان لنا تصورا لا خفاء فيه واما العلم بان لنا تصديقا فقد يشك فيه فكشف الغطاء عن حاله فاستقم ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على وجهين احدهما تصديق والآخر تصور والى قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مراتبه وآكد الدلائل التي اوردها هؤلاء المستدلون كلها مخدوشة **المقام الثاني** قد علمت ان التصديق علم فههنا ثلث مذاهب المذهب الاول مذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع وغيرهما على ما يفهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وهو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ظاهر عباراتهم فقد عبر

قوله اي ولذا قطب الدين الرازي ۱۲ منه سلمه

قوله جزا او تحقيقية وما اشتهر من ان الشيء المطلق يوجد بوجود فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فوهم باطل منه سلمه

المقام الاول

قوله اي المحقق الهروي ۱۲ منه سلمه

قوله اي السيد الزاهد ۱۲ منه سلمه

المقام الثاني

في الكشف فتصور معه حكم وتبعه من المتاخرين ويرد عليه انه يلزم على ذلك ان يكون تصور الموضوع فقط تصديقا لانه تصور مجامع للحكم وكذا تصور النسبة وحدها وتصور المحمول وحده ويكون كل الاثنين ايضا تصديقا فيرتقي عدد التصديقات الى سبعة لان الحكم في كل واحد منها مجامع له خارج عنه والجواب بان المراد تصور معروض للحكم الاشتقي فانه لا يدفع كون التصورات الثلثة تصديقا وكذا كون تصور النسبة تصديقا لان المعروض للحكم هي النسبة وكذلك حمل المحشون عبارات المطالع والكشف ومن تبعهم على مذهب الامام المذهب الثاني مذهب الامام وهو ان التصديق مركب من التصورات الثلثة والحكم وهو فعل عنده **اقول** ومما يدل عليه بعض عبارات الحواشي الشريفية المتعلقة بشرح الرسالة الشمسية القطبي من ان التصديق عنده مركب من التصورات الاربعة ليس بصحيح ويرد على هذا المذهب ايرادات منها ما اورده بعض الكملة استاذ استاذ استاذي نور الله مرقده في شرح السلم بقوله اظن ان مذهب الامام لا يخلو عن خلل لان اجزاء التصديق لا بد ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون تصديقا ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء بالبداهة يصير ذلك الشيء بديهيا فيكون جميع التصديقات بديهية مع ان الامام لم يقل به انتهى والجواب عنه ما اورده زبدة المتاخرين استاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه المتعلقة بشرح السلم للقاضي الكوفاموي رح بانه لا يذهب عليك ان استلزام بداهة جميع الاجزاء بداهة الكل ممنوع والا يلزم ان لا يكتسب شيء من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من بداهتها بداهة الكل وعلى الثاني فالكلام في اجزائه فيجب الانتهاء الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب وهكذا انتهى **اقول** وايضا التصديق عنده مركب من التصورات والحكم وهو فعل عنده وليس بتصور ولا تصديق فلا يكون جميع اجزاء التصديق بديهية عنده حتى يلزم كونه بديهيا ومن ههنا ظهر لك انه لا حاجة الى ان يقال ان الامام لم يقل بان التصورات كلها بديهية بل مراده ما يكون مغاير الحكم وذلك لانك قد عرفت ان الحكم عنده ليس بادراك حتى ينحصر في التصور والتصديق ويحتاج اليه على انه لا يصح في نفسه ايضا لان استثناء الحكم غير مصرح في كلام الامام ولا مفهوم منه بل صرح في الاربعين وغيره ان التصورات كلها بديهية من غير تخصيص بصور الدليل الذي اورده لمطلبه عام كما لا يخفى على من راجع الى تصانيفه ومنها انه يلزم عليه ان يكتسب التصور من الحجة وذلك لان الحكم تصور ويكتسب من الحجة واجيب عنه بانه يلتزم ذلك **اقول** هذا توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فان الحق ان الحكم عند الامام ليس بتصور بل هو فعل فنسبة التزام اكتساب التصور من الحجة اليه بهتان عظيم ومنها ان الامور الاربعة ان اخذت بلا هيئة كانت متعددة محضة فكيف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت مع الهيئة الاجتماعية يكون الاجزاء خمسة ولا يقول به والجواب عنه انه لا يدخل الهيئة الاجتماعية حتى يلزم ما يلزم بل توخذ من حيث العروض فلا يلزم ما الزم وبه يندفع ما اورده المحقق الجرجاني رح في حواشي شرح المطالع ان الهيئة ان لم تعتبر يلزم التكثر وان اعتبرت لم يكن تركيب التصديق من العلم والمعلوم تم اقول اظن ان مذهب الامام قد توج تاج البطلان ولو لم يصرح بهذا المذهب في كتابه المحصل لكنا ناول فان التصديق لما كان مركبا من التصورات والحكم الذي هو فعل عنده يلزم ان لا يكون قسما من العلم لان المركب من الفعل والكيف لا يكون كيفا فتفكر لعل الله يحدث بعد ذلك امرا المذهب الثالث مذهب المتقدمين وهو الحق وهو ان التصديق عين الاذعان وهو بسيط والتصورات شروط وليس بكيفية لاحقة بل هو قسم من العلم والحكم والاذعان والاعتقاد والتصديق

له قيل ان الحكم تصور [illegible]
[illegible]
منه
[illegible]

المقام الثالث

تعبيرات معنونها واحد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به ووقوع النسبة اولا وقوعها والقضية من حيث اشتمالها على الربط وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها والحكم الواقع فى تعريف التصديق فسر بامور احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا وثانيها بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وتفسيره بالنسبة فى هذا المقام كما وقع من شارح المطالع فى بعض تصانيفه غير مناسب ويتفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان الحكم فعل من افعال النفس وهو مذهب المتأخرين واختاره الامام وبين وجهه المحقق الجرجانى فى حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ التى يعبر بها عن الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل ويرد عليه ان منشأ فهمهم لو كان كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فيقال التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه فعل ومثل ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فذلك ابعد اذ بناء الاحكام على المعانى اللغوية مع الاغماض عن الاصطلاح بعيد جدا فالوجه ما اورده الشارح المحقق فى حواشيه على شرح الرسالة وهو انهم وجدوا فى التصديق امرا زائدا على التصور وهو اطمينان النفس فحسبوا انه فعل صادر من النفس وقيل ان الحكم ادراك فان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وهو المذهب المنصور كيف لا والوجدان الصحيح يحكم بانه ليس هناك فعل زائد بل ليس للنفس الا القبول والاذعان والاعتقاد للنفس اقول ومن ههنا يتضح ان تفسير الحكم بالاذعان والقبول ليس بمنافى لتفسيره بتعقل ان النسبة واقعة اوليست بواقعة بل مآلهما واحد فما اورده المحقق الهروى فى حواشيه المتعلقة بالرسالة المعمولة لبيان التصور والتصديق على شارح المطالع مع ذكره تفسير الحكم بالتعقل من انه لا يخفى ان الاذعان والقبول يغاير تفسيره الذى يدل عليه ما قال فى شرح المطالع انتهى ليس بوارد المقام الرابع انهم قد اختلفت عباراتهم فى تعريف التصديق فقال بعضهم هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ويرد عليه اما اولا فلان التعريف ليس بمانع لدخول التخييل فيه واما ثانيا فلان وقوع النسبة امر اضافى تقييدى فكيف يتعلق به التصديق وقال بعضهم هو ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ويرد عليه اما اولا فلانه يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة اوليست بواقعة داخل فى مفهوم القضية وذلك لانه متعلق التصديق وقد اشتهر ان متعلق التصديق جزء للقضية وليس كذلك فان جزءها هى النسبة الجملة المعبرة بهذه العبارة المفصلة واما ثانيا فلان النسبة واقعة اوليست بواقعة حملية فيخرج عنها التصديقات الشرطية على مذهب المنطقيين من ان الحكم فى القضايا الشرطية ثبوت التالى على تقدير صدق المقدم لا ان الحكم فى التالى والمقدم شرط او قيد للحكم كما ذهب اليه بعض اهل العربية المقام الخامس انه اختلف فى متعلق التصديق فذهب المتقدمون الى انه النسبة الخبرية وذهب محقق صناعة الميزان الى ان المتعلق هو القضية الاجمالية الملتفت اليها اجمالا استقلاليا وفيه مذاهب اخر لا نضيع الوقت بذكرها اذا علمت المقامات فاعرف ان فى كلام المصنف اشارات الاولى ان التصديق قسم من العلم الثانية ان الاذعان والتصديق والحكم معناها واحد الثالثة ان التصديق المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى الرابعة ان متعلق التصديق هى النسبة الخامسة ان القضية لا تشتمل الا على النسبة الواحدة وهى النسبة التامة الخبرية فلذلك لم يقيدها بها وما ذهب اليه المتاخرون من التربيع فليس بصحيح قوله لانه يدخل فيها التخييل آه هذا ايراد اورده فان التخييل ادراك

المقام الرابع

المقام الخامس

وقوع النسبة او لا وقوعها والتعريف ادراک ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبينهما بون بعيد لا يخفى **قوله** نوع آخر
من الادراک الخ اعلم اتفقوا ان التصديق والتصور متغايران نوعا ام لا فذهب المتاخرون الى انه لا تغاير بينهما نوعا وانما التغاير
بينهما بحسب المتعلق فان التصور غير صالح لان يتعلق بمتعلق التصديق والا لارتفع التغاير وهذا هو الذي اوقعهم في الورطة الظلماء اعني
القول بتربيع الاجزاء للقضية فانهم لما رأوا ان الشک تصور يتعلق الا بالنسبة جزموا بان في القضية نسبتين احدهما النسبة التامة
الخبرية التي هي متعلق التصديق وثانيتهما النسبة التقييدية وهي النسبة الحكمية التي هي متعلق الشک وغيره فعندهم من النسبتين تغاير
بالذات وتوجيه المحقق الهروي بان مقصودهم ان النسبة الواحدة يتعلق بها الشک من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق
بها من حيث انها تامة خبرية لا يصغي اليه والحق ما ذهب اليه الاوائل من انه ليس للقضية الا نسبة واحدة فهي متعلقهما فلا تغاير
بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعا والادراک جنس لهما فان قلت حقائق
الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فوحدتها وكثرتها بعد تحت حجب الاستار مستورة قلت ان النسبة امر انتزاعي ولا
للانتزاعيات الا ما حصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل عند تصور اجزاء القضية من النسبة الا امر واحد
فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا جزء ههنا سواه فان قلت لا نسلم ان الادراک جنس لهما قلت الجنسية
والفصلية تمايزهما مشكل في الامور الحقيقية لان الجنس متشابه بالعرض العام والفصل نظير للخاصة ولذلک يصعب التحديد
الحقيقي واما الامور الاصطلاحية فلا تعسر فيها فالشيء الذي وقع في التعريف عاما يتصور انه جنس وما يميزه عن المشاركات فيه فصل فلا
منع للمنع ههنا فاحفظ هذا فانه سينفعک في كثير من المواضع **قوله** كما يشهد به الوجدان هذا اسلم من تكلف الاستدلال عليه بان
للتصور لوازم ليست للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد
عليه ان دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت للماهية وليس بمسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق
لوازم الصنف فلا يلزم الا تخالفهما صنفا فيجاب عنه بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق
بما هي تابى عن تعلقه بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان اول هذا الدليل الى دعوى البداهة احال
الشارح من الابتداء الى الوجدان **قوله** متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شک مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور
اذا تعلق بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وهذا الشک مبني على ثلث مقدمات
كما قال المحقق البهاري في منهيات السلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول
الاشياء بانفسها كما تفوه به الفاضل السنديلي في شرح السلم فان للشيء ايضا اعتبارين فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض
معلوم وهو من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا لان المراد بالمعلوم
في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات لا ما قصد تصوره فانه مغاير للعلم على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء
الثالثة انهما متباينان نوعا **اقول** بل هو مبني على خمس مقدمات فالرابعة ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول
الاشياء باشباحها لا يلزم الاتحاد العلم الذي هو الشبح المكتنف بالعوارض والمعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو
والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما ليس بلازم الخامسة ان المتحد مع المتحد متحد فان التصور لو تعلق بمتعلق

الفاضل احمد علی السندیلوی

التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به ويتحد معه فاتحد التم لو قررت الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة الخامسة فاقول بان الشك مبني على ثلث مقدمات ليس بصحيح واجيب عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الاتحاد والتصور والتصديق الخاصين والتنافي انما هو بين مطلقيهما وفيه ان التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم ما يلزم وفيه ما قد عرفته ومنها ان الاتحاد في مسئلة الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال المحقق البهاري[له] في السلم وعلمه على ما تفردت به هو ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بالصورة بوجودها الانطباعي خلطا رابطيا اتحاديا فتلك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يفيد ان العلم والمعلوم حقيقة ليسا بمتحدين انما الاتحاد بين العلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة والمعلوم فانها انما صارت علما لان الحالة قد خالطته وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة ويتحد العلم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق رافع لمذهبهم لا دافع للايراد الوارد عليهم ثم ما قال القاضي[عه] الگوپاموي في شرح السلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للتوجيه المجيب ان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى فبني على ما اقول ان المجيب اخذ مذهبا آخر وسلك مسلكا آخر كيف يكون مجيبا للايراد الوارد على مذهبهم بل انما هو ابطال مذهبهم وما قال من ان القول بالحالة وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرادهم فعجيب فانه لا اثر لها في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم العقل يجعل لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم وهو مبدأ الانكشاف واعجب من ذلك ما قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش آه فان معناه التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر في كلامهم لهذا التم تصريحه في كتب السيد الزاهد الهروي ولا يعتد به لانه اول من ابتدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف واجاب عن الايراد المذكور باختراع الحالة فيرد عليه ما يرد على المجيب

**قوله** اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا هو مختار القدماء ومختار محقق[عه] صناعة الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية للقضية واختار المحقق الهروي[عه] انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم ذهبوا الى غيره ولكل وجهة هو موليها **قوله** فيتعلق اي التصور الساذج بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه على بعض التقادير واما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه ونقيضه على كل تقدير **قال** وينقسمان بالضرورة والاكتساب بالنظر ههنا مطالب المطلب الاول ان الاقتسام كالتقاسم ان يقسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كل من التصور والتصديق يقسم الضرورة والاكتساب بينهما واما قول الشارح اي يأخذ آه فليس معناه ان معنى الاقتسام اخذ القسمة اذ المعاني اللغوية لا دخل فيها للعقل بل لا بد من النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي المدراسي[عه] لما كان المتبادر من تقاسم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد من كل واحد قسما الا قسمين وهو خلاف المقصود فسره المحشي بالاخذ اللازم انتهى المطلب الثاني ان القسمان لما خوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يوخذ الضرورة بمعنى الضروري والاكتساب بمعنى الكسبي او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق ولا يخل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة

المطلب الاول

المطلب الثاني

[له] اي مولانا عبد العلي البهاري ١٢ منه سلمه

[عه] اي القاضي محمد مبارك الگوپاموي ١٢ منه سلمه

[عه] اي السيد باقر داماد ١٢ منه سلمه

[عه] اي السيد الشريف ١٢ منه سلمه

[عه] اي القاضي ارتضا علي خان المدراسي ١٢ منه سلمه

والاكتساب تحصيل المقصود فان التصور اذا اخذ ضرورة التصور واكتسابه لزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليه التصديق ومن ثمه يتضح لك ان قول الشارح اي الضروري وقوله اي المكتسب بالنظر اما تفسير لقسم التصور والتصديق المأخوذ واما تفسير للضرورة والاكتساب وهو الاظهر لاحتياج الاول الى المسامحة فان القسم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد المطلب الثالث ان لفظ الضرورة الثاني بمعنى البديهي او البداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة يتعلق بالاقتسام ومعناه ان هذا الاقتسام بديهي لا حاجة في اثبات الاقتسام اليهما الى ادلة اوردوها ومقدماتها كلها مخدوشة وسيجيء بيانه المطلب الرابع ان قوله بالنظر محالا حاجة اليه فان النظر معتبر في تعريف الاكتساب فهو اما تصريح لما علم ضمنا او حمل للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل او اشارة الى تعريف النظر **قوله** اي باخذ كل من التصور والتصديق آه ههنا احتمالات تسعة ذهب البعض الى البعض فقد اختار الامام الرازي بداهة جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا امتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فكيف الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا امتنع طلبه لان المطلوب غير الوجه المعلوم قلت ان الوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فعاد الايراد واورد على الامام مثل ذلك في التصديقات مع انه قائل بكون بعضها كسبيا فاجاب في كتابه الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز هناك الكسب لان التصديق مجهول من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه وانت خبير بان الفرق بعد خفي فان التصديق من حيث ذاته مجهول او من حيث التصور معلوم فالوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فان وجه الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه طلب حصوله من وجه مجهول وجهالة هذا الوجه لا يضره وكذا معلومية الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب المجهول المطلق مثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد الامام من بداهة جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الواجب تعالى شانه **قوله** بديهي فان قلت اذا كان بديهيا فكيف يستدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل آه قلت هذا تنبيه لا استدلال على ان البديهي هو الانقسام واما ثبوت البداهة له فنظري البتة فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل آه واراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينتقض بصاحب القوة القدسية وصاحب البلادة **قوله** لدار قيل الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب ويرد عليه ان قوله اما بمرتبة اما متعلق بالتوقف او بيتوقف وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل مع انه في صدد التفصيل ثم لا يصح ان يكون توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة تعريفا للدور المصرح مع ان الظاهر انه يقصده بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على الثاني فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل منهما دور مضمر واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية القطبي بان هذا من باب تنازع العاملين على معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كلتا الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان كلاهما او احدهما بمراتب كان مضمرا واورده الشارح المحقق في حواشيه على الشرح المذكور بانه يخرج عنه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولهما في شقي الترديد بل التحقيق ان **قوله** بمرتبة متعلق بيتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق واورد عليه الفاضل المحشي

المطلب الثالث

المطلب الرابع

هذا هو الذي اجاب به بعض تلامذته ... ۱۲

المراد به مولانا محمد صدر الدين الشيرازي معاصر الشارح المحقق ۱۲ منه سلمه

المراد به الفاضل غياث الدين منصور بن الصدر الشيرازي ۱۲ منه

في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان التبادر معناه الحقيقي وهو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب اقول
التبادر في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاقل متيقن فيسبق الذهن اليه فلا يرد ما اورده قوله والتسلسل وهو باطل ببرهان التضايف
والتطبيق واستلزامه للدور وغيرها قوله لما احتيج آه فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتحد المقدم والتالي ويجاب عنه
بان المعتبر في المقدم عدم احتياج التصور والتصديق في حصولها الى الفكر وفي التالي عدم احتياجنا فاين الاتحاد قوله على امتناع اكتساب
التصديق من التصور وفي بعض النسخ وقع بعده قوله وبالعكس قوله على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين فتخصيصه متعلقا بالثاني
كما وقع من المحقق الهروي ليس كما ينبغي اقول اما تعلقه بالاول ففيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يسبقني في هذا احد
قبلي الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب احدهما من الآخر مشهور واما النظر الدقيق
فيحكم بانه يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصور من التصديق وبالعكس سواء كان ممتنعا او لا كما افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه
ورده الفاضل المنصور في بعض حواشيه بان فيه نظر اذ على تقدير جواز اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وعدم وقوع شيء من ذلك يقع الدور
والتسلسل مع جواز عدم وقوعهما الا انه يلزم ويجب فلا يصح انه يلزم الدور والتسلسل المعتبر في الدليل لزومهما وجدهما انتهى اقول انا سلمنا ان المعتبر
اللزوم لكن لا مطلقا بل اللزوم عند وجود المقدم اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في تالي القضايا الشرطية عندهم لكن
المقدم يكون شرطا له او قيدا واما عند المنطقيين فالحكم ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال
وبالجملة لا يعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث انه مقيد بالمقدم او هو شرط له عند بعض النحويين وعلى تقاديره عند المنطقيين فالحكم
بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم الماخوذ مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيد فيكون المعنى
لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر يلزم وجود الدور والتسلسل ولا يعتبر وجودهما في نفسه حتى يلزم
ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجود وبالعكس في نسخة الشرح ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع
اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا يتوقف الا امتناع اكتساب التصديق من التصور
ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل بناء على ان التصديق الكاسب للتصور
يحتاج الى تصور الطرفين والنسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين بحاله الاحتمال الثالث
على نسخة وبالعكس ايضا ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر مشهور والنظر الدقيق
يحكم بانه لا يتوقف على شيء منهما اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع اكتساب التصديق من
التصور فلان اكتساب التصديق من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو نظري على
ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات خمسة ثلثة
على تقدير وجود وبالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه فاحسن التفكر وانظمه في سلك نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه ان توقف الاستدلال
على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمه ايضا وذلك لوجهين الاول ما بينه الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على
تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه
سواء كان النفس قديمة او حادثة وسيجيء ماله وما عليه فانتظره ففتشا الثاني ما اقول من ان النفس وان كانت قديمة

فلا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني وهذه المرتبة معراة عن العلوم سوى ادراك النفس لذاتها وقد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت من
هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة ثم ينتزع عنها المعاني الجزئية فنقول اذا انتقلت النفس منها
وادركت صورة الام اولا وهي على هذا التقدير نظرية يتوقف تحصيلها على تحصيل مباديها الغير المتناهية فمباديها
الغير المتناهية ان لم يحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرَّف مع عدم حصول المعرِّف والا فلا يكون هذه الصورة
اول المعلومات له هذا خلف فاذن ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا ثم هذا كله اذا تعلق قوله على ما هو المشهور
بالتوقف وعندي احتمال آخر وهو انه متعلق بالمتوقف عليه يعني ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يقم بعد دليل قوي
عليه اما الامتناع فقد اوردوا عليه دلائل كلها مجروحة منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء لامتناع اكتساب التصديق
من التصور ان المفرد ان اخذ مع وجوده ويكون كاسبا فلا يبقى مفردا بل يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق
سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب وقد اورد عليه الشارح المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد
من حيث وجوده الذهني يفيد التصديق من غير ان يعتبر وجوده معه حتى يصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد
ومنها ما قيل ان التصور متساوي النسبة وجودا وعدما الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون
كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده هي نسبته الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود
التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامه فمسلم لكن فقدان الترجيح غير ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان كاسب
التصور معرِّف وكل معرِّف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرِّف ويرد عليه ان كون كل معرِّف محمولا ممنوع انما المحمول
المعرِّف بالذاتيات والعرضيات وليس بمنحصر فيهما فان مدار افادة شيء لشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره
منه ولا دليل على انعدامها في الامور المباينة فيجوز ان يكون بعض الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة
خاصة يكون بينهما اما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي من ان التحديد كما يكون بالاجزاء الذهنية كذلك
يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرِّف بالمقول لافادة
تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح ولا نضيع الاوقات بذكره فان مقدماته
كلها سخيفة جدا ومضمونه اوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشاؤون ومنهم
ارسطو وتابعه الشيخ الرئيس والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير
في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام **قوله** لا يتم الا بدعوى البداهة اراد به اعم من دعوى البداهة
ودعوى بداهة البداهة ليصح اول دعوى البداهة الى دعوى نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس
المطلوب لا دعوى بداهته كما لا يخفى **قوله** فظهر ان الاستدلال آه **اقول** المراد به اما الاستدلال المذكور او مطلق الاستدلال على
هذا المطلب فقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخرى منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا يحصل
نظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهما نظريان على ذلك التقدير
فلا يحصل نظر اصلا فضلا عن ان يحصل نظري ومنها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن

قوله اي الشيخ
ابو علي ابن سينا
قوله اي الصناعة
منه سلمه
قوله اي الحق
١٢
منه سلمه

اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه واما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر
ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه ولافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصوله بالوجه لان الشيء ما لم يعلم بالوجه لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض حصول الكنه فيه
في تحصيل المبادي لان مباديها كلها نظرية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين
المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وذلك الى زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم
انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا واورد عليه اما اولا فبما اورده بعض الافاضل من انه يجوز
ان يكون بعض العلوم التي تحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من المبادي التي يحصل بها الوجه سابقا فالملازمة ممنوعة
واجاب عنه المحقق الهروي بان المرآة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات وتغايران بالاعتبار وفي التصور بالوجه بالعكس
فكيف يتصور اشتراك المبادي اقول المجيب غافل وذلك لانه يشترط في العلم بالكنه وبكنهه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات
فلا يكون العرضي داخلا فيه واما العلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فله صورتان الاولى ان يكون جميع المبادي عرضيات له
والثانية ان يكون بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير
ذلك ولهذا جعلوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب وغيره رسما وح يتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدء لكنهه ومبدء
لوجهه ويكون وجهه مركبا من هذا المبدء ومن غيره فيكون المجموع متغايرا وبالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى
يقال ان الاشتراك باطل فان مبدء الكنه متى دخل فكيف يكون مبدء لوجهه بل يجب ان يكون مجموع المعرف مغايرا ولا اشك
ان المركب من المتحد والمغاير مغاير فح يتصور الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما اقول ان اشتراك البعض
المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين ولا يمكن اشتراك جميع المبادي ايضا
لعدم امكان اجتماع التغاير والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علماء سابق الزمان واما ثانيا فما اورده المنصور
في بعض حواشيه من انه يجري ما اتى به في اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص اقول ليس
للتخصيص اثر في كلام المستدل وانما لم يذكره لان كل جديد لذيذ واما ثالثا فما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بالوجه
علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل لعدم توقفه على تحصيل مباد غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه
في العلم بالوجه علما بالكنه وليس كذلك فان المتصور بالكنه وبالوجه مقصودان بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه
في علم الشيء بالوجه علما بالوجه وبالكنه يلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات وهو باطل وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان
التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع المتنافيين
باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فما اورده المنصور ايضا في حواشيه بقوله قوله وذلك في زمان متناه عجيب اذ اكتساب
كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم باسرها نظرية او لا انتهى اقول لا يدعي الشارح ان اكتساب
النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه البتة
وهذا لا يمكن على التقدير المفروض وهذا الاعتبار عليه فانظر الى هذا المورد كيف تعجب من قوله ولم يدر ان كل من سمع كلاما

يتجب من قوله منها ما اورده المحقق الهروي من ان التصور في التعريفات واحد يتعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح
بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير
التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظرية كل من التصورات
تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لعدم حصول شيء منهما اذ لم يحصل شيء منها لم يحصل التصديق اصلا وفيه خلل اما اولا فبان
كون التصور واحدا في التعريفات من اكثر عاشر نظرية بدون دليل فانه وان سعى سعيا بليغا في اثباته لكنه لم يثبت بعد واما ثانيا
فبانه على تقدير الدور انما يتحقق لزوم كون الشيء الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارين ولقد اشبعنا الكلام في
هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد تزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الضرورة والاكتساب بالنظر العلم المنقسم
الى الضروري والبديهي ما يكون ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع كتصور حقيقة الواجب تعالى صرح به في شرح المواقف **اقول** لا حاجة
الى التخصيص فانه يصدق عليه حد النظري كما لا يخفى **قوله** ويرد عليه آه واجاب عنه المحقق الهروي بان المراد بالحصول الواقع
في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وان كان
فرد منه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بان لا يتوقف جميع افراده عليه **اقول** المراد بالتوقف هو المعنى
الحقيقي يعني لولاه لامتنع او بمعنى المصحح لدخول الفاء فان اريد الثاني فيؤل هذا الجواب الى الجواب المذكور في الشرح
وسياق بيانه فليكتف بذلك القدر واي حاجة الى اخذ مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في
تعريف البديهي وان اريد الاول يبقى الايراد وذلك انه لا يصدق على شيء انه يتوقف مطلق حصوله على النظر بمعنى لولاه لامتنع
اذ ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر فلا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر **قوله** بل بالحدس فلا يصدق
التوقف عليه وهو الماخوذ في تعريف النظري قال الشارح المحقق في بعض حواشيه ولو فسر النظري ما يحصل بالفكر
والبديهي ما يحصل بدونه لم يتوجه السؤال انتهى واورد عليه الفاضل المنصور في بعض حواشيه بانه يلزم
ان يكون المطالب ح قبل الحصول خارجة عنهما وذلك خلاف ما اجمع القوم عليه انتهى **اقول** التعريف
المذكور مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما هو مختار الشارح فلا ضير في
كون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنى انه لا يصدق عليهما النظرية والا البداهة بالذات وكونه خلاف
اجماع القوم غير ظاهر فانهم قد اختلفوا فيما بينهم ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات او للمعلوم فمن قال انهما صفتان
للعلم بالذات لم يتصف المعلوم بهما عنده بالذات وانما يتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفكر فيه فانه دقيق **قوله**
بانها تكون بديهية بالنسبة اليه آه هذا الجواب مبني على اختلاف النظرية والبداهة باعتبار الاشخاص والاحوال لعدم اخذ
التوقف بالمعنى المشهور **قوله** لحصول تلك القوة لكل فرد ممكن يرد عليه اما اولا فبان امكان حصولها لكل فرد ممنوع
فانه ان اريد بالامكان الوقوعي كما هو الظاهر فظهر المنع وان اريد به الامكان الذاتي فهو ايضا ممنوع كيف وما يكون
للطبيعة من حيث هي هي لا يلزم ان يكون لكل فرد من افراده واما اخذ امكان الطبيعة فبعيد جدا واما ثانيا فبان العلم
الحاصل بالنسبة الى الفاقد نظري بشرط الفقد فيكون نظريا بالنسبة اليه ولا يقدح ح امكان حصوله بغير نظر وقد اورد الشارح

سلمه اي
السيد الزاهد ١٢
منه سلمه
سلمه اي
السيد الزاهد ١٢
منه سلمه
سلمه اي
الفاضل غياث المنصور ١٢
منه سلمه

فی بعض تعلیقاته بهذین الایرادین ثم قال موردا بانه یلزم ح ان یکون النظریات التی هی فی غایة الخفاء بدیهیة بالنسبة الی کل فرد فرد من افراد الانسان انتهی وقال بعض الافاضل ۱۲ یمکن دفعه بانه انما یلزم ذلک لو کان المراد بتوقف الحصول فی النظریات التوقف فی الجملة ولو بحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وکذا المراد بعدم توقفه علیه وکان الامتیاز بقید الحیثیة اما اذا کان المراد بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه علیه بهذا الشرط فلا یلزم ذلک مع ان بعده ممنوع نعم هو تکلف بعید انتهی اقول ههنا جوابان الجواب الاول باخذ الشرط فی النظری فقط وتقریره ان فاقد القوة معلومه نظریة بشرط الفقد وان کانت بدیهیة بالنسبة الی ذاته بناء علی ان حصول تلک القوة لکل فرد ممکن وهذا هو الذی اجاب به الشارح واورد علیه ما اورد والجواب الثانی باخذ الشرط فی کلیهما وتقریره ان ذلک العلم بالنسبة الی العالم بشرط الفقد نظری وبشرط الوجدان بدیهی وهذا هو الذی اختاره الدافع وانکر لزوم ما لزم فلیس ما اورده الدافع دفعا لایراد الشارح وانما هو وضع من الجواب الآخر کما لا یخفی علی من تبصر قوله فانهم جوزوا آه اعلم ان للاستناد الی علتین مستقلتین ثلثة صور الاولی استناده الیهما علی سبیل الاجتماع الثانیة استناده الیهما علی سبیل التعاقب الثالثة الاستناد علی سبیل المبادلة فالاولیان باطلان قطعا والثالثة اختلف فیها والحق ما ذهب الیه الشارح فی حواشیه القدیمة وغیرها انه ایضا باطل وخصوصیة العلتین ملغاة وانما الاستناد الی القدر المشترک اقول وهذا فی کل معلول سواء کان کلیا او جزئیا فانه لا یمکن استناد الشئ الواحد الی العلتین المستقلتین فی الکلی ایضا بالدلیل الذی اورده لذلک فما تفوه به بعض الساداث من ان استناد الشئ الواحد الی العلتین المستقلتین انما یمتنع اذا کان جزئیا حقیقیا واما اذا کان کلیا ۱۲ فلا نسلم ان استناده الی علتین مستقلتین ممتنع واین الدلیل علی ذلک انتهی من العجائب ثم الدلائل الموردة علی بطلان الصور الثلث فی مقامها انما تنهض اذا اخذ التوقف بالمعنی الحقیقی واما لو اخذ ۱۲ بالمعنی المصحح لدخول الفاء فلا یمتنع ح استناد المعلول الواحد الی العلتین المستقلتین علی سبیل التبادل وهذا هو الذی یرجع تجویزهم استناد المعلول الی العلتین مبادلة الیه وحاصله انهم جوزوا التعدد العلل المستقلة علی سبیل التبادل فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجویز فلا بد من ان یراد منه التوقف بمعنی المصحح لدخول الفاء لیصح ذلک القول منهم فانه لا شک فی انه یترتب المعلول علی کل واحد منها بمعنی انه وجد فوجد وان لم یتوقف علیه بمعنی الموقوف علیه التام والقول بان الشئ لا یترتب الا علی ما یمتنع حصوله بدونه کما صدر من المحقق الهروی وتبعه تلمیذه الکوفاموی فی منهیات شرحه لسلم العلوم ۱۲ کما هو دابه بعید عن المحصلین فضلا ان من یشار الیه بانامل اصابع المکملین فان قلت ان ارید من الترتب مطلق التعقب یکون التاخر الزمانی ایضا داخلا فیه وان ارید به العلاقة الذاتیة فهو التوقف بالمعنی الاول قلت المراد من الترتب الترتب الذاتی لکن بحیث لا یصل الی حد یکون وجود المعلول ممتنعا بدونه فیه فالمراد به العلاقة الذاتیة التی تصحح لتوقف المعلول علی العلة توقفا ناقصا ولا تصل الی حد الامتناع بدونه قوله سلمنا ذلک آه هذا الجواب مبنی علی ان النظریة والبداهة صفتان للعلم بالذات وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنی الحقیقی لکنا نقول ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغایران تشخصا فلیس ههنا علم یمکن کونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر یصدق علیه انه یتوقف علی النظر وما لم یحصل به بل حصل

ای السید ابو الفتح ۱۲ ... ای السید عبد الحی ... شارح الکتاب ... ای القاضی ... مبارک الکوفاموی ...

بالحدس يصدق عليه انه لايتوقف على النظر اقول يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم الذي حصل
بالنظر لشخص لا يصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له
ذلك العلم بالحدس فاين التوقف والجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظر
حقيقة دون المعلوم هو الحق ومشرب المستحدثين مستحدث واليه يشير تقسيم القوم العلم الى التصور والتصديق وتقسيمها الى
البديهي والنظري ولعله من البديهيات قوله فالامر عليه اهون اقول الحق ان الفرق تحكم لانه يرد عليه ان احتياج
الفاقد في تحصيله الى النظر لايصح لانه يمكن حصول القوة القدسية له فيمكن ان يحصل هذا العلم بالحدس لايحتاج في تحصيله الى النظر بمعنى
لولاه لامتنع التحصيل وما اورده الناظرون لبيان الاهونية غير[١٢] كلام مموه وعندي ان المراد بالاهونية
انه لايلزم ح في دفع الوارد اختيار اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق وبالتامل
حقيق فما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لايدري محصله الا الي اليه قوله من هذا
البحث آه اقول اشارة الى البحث الذي حرر في هذا القول من اوله الى آخره يعني يعلم من هذا التحرير كلا ان
النظرية والبداهة يختلفان باختلاف الاشخاص والاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور
اختلافهما بحسب الاشخاص وعلم من بيان اهونية التعريف الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين ومن ههنا
يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر وان كان المراد الفرق المذكور
بين الاحتياج والتوقف ففيه بحث انتهى واشار من قوله فتامل الى ان الاختلاف مما ليس بذاك بل الحق انهما لايختلفان
وانهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات اقول ولايرد عليه ما اورده الفاضل المشهور في بعض حواشيه من انه
يلزم ح ان يكون المطالب كلها قبل تعلق العلم بها خارجة عنهما فلا تكون نظرية ولا بديهية وذلك لان القائل بكونهما من صفات
العلم يلتزم ذلك واي غائلة فيه قوله وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر فعل من افعال النفس قوله
بل النفس فيه اشارة الى ان من خصص سببية تعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد قوله اي ما حصل صورته في العقل المراد به
النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من ان النظر يختص بالكليات فان الاكتساب لايكون بالجزئيات
قوله لتحصيل المجهول اي يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول تمامه فلابد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع مايحتاج
فيه فلا ينتقض بملاحظة احدى مقدمتي الدليل او بعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لايحصل منها المجهول
بتمامه قوله والمشهور في تعريفهما اي عند المتأخرين واما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين عند تحصيل المجهول
قوله ترتيب امور المراد بها مافوق الواحد واللام في ليتادى للغرض ولايجب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد
قوله لانهم بعضه وبعضه يفضي الى تكلف اما الجواب الاول فهو مردود واما اولا فلان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على
تحصيله فلو كان داخلا في تعريفه لزم تحصيل المجهول واما ثانيا فلانه لاترتيب بينه وبين المفرد واما ثالثا فلانه كما قاله المحقق
الجرجاني انه يلزم على هذا اعتبار العرض في الحد التام في ماده اعلم بالعرض وهو باطل اتفاقا قال بعض الافاضل فيه نظر اما
اولا فلانا لانسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام واما ثانيا فلان الحد التام انما يتحقق في ماذا

له اي السيد ابو الفتح ١٢ منه سلمه
عه اي مولانا نظام الدين ١٢ منه سلمه
عه اي السيد الزاهد ١٢ منه سلمه
عه اي السيد ابو الفتح ١٢ منه سلمه

[illegible] ذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم انه يلزم اعتبار الوجه العرضي [illegible] المتصور بالوجه العرضي واستحالته ممنوعة واما ثالثا فلان مدار الحد التام مطلقا على كون المبادي [illegible] المطلوب تصوره بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح صح في الحد التام كون [illegible] الوجه عرضيا انتهى اقول الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا [illegible] الفصل القريب مع الجنس القريب فهو حد تام ويشتمل على جميع الذاتيات ولا بد من كونه متحدا اذ انا مع المعرف [illegible] المذكور [illegible] التحصيل واما الوجه الثاني فلان المتصور بالوجه العرضي هو المطلوب وكيف يكون داخلا في تعريف [illegible] الثالث فلان العرضي الداخل في الامور المرتبة اما ان يكون له دخل في تحصيل المجهول اولا فان كان يلزم [illegible] بالعرضي والا فادخاله فيه لغو لا طائل تحته واما الجواب الثاني فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف انما يكون [illegible] المشتقات فالحصر ممنوع وان اريد الاكثر اتجه ان التعريف بغير المشتق وان كان في مادة واحدة يكفي في [illegible] واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة ولا يرد ما اورده المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع من ان اشتمالها على [illegible] معقول لانه ان اعتبر مفهوم المشتق يلزم دخول العرض العام في تعريفه وان اعتبر شيء له الصفة فهو المصداق فيلزم [illegible] في ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وذلك لانا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم الانقلاب [illegible] بسبب الدخول عن القيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث ففيه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر المساوات [illegible] بحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف اقول [illegible] البسيط [illegible] كاسبا والنزاع لفظي فمن قال بانه لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا ههنا فانه لا ينضبط [illegible] التعريف بالمركب ليس للاختيار والصناعة مدخل فيه ولهذا الوجه لم يعتبره المتاخرون عند تعريف النظر وان جوزوا التعريف بالمفرد **قوله** معلوما كان او مظنونا يشير الى وجه اختيار المصنف المعقول على المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون وغيره فان العلم يتبادر منه الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول **قوله** هو التوجه نحو المعلوم فيه اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك يكون بمعنى المعقول ايضا **قوله** السياق يعني الكلام التحتاني وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء فان الخطاء انما يكون في الافعال الاختيارية ويمكن ان يكون المراد منه سوق الكلام لان المتبادر من كل فعل الاختياري **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى جواب الايرادين الواردين في هذا المقام احدهما ان تعقل المبادي الكثيرة في آن واحد ليس بمعقول وثانيهما ان الترتيب يقتضي الزمان فكيف يحصل في الآن والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث التفصيل والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الذاتي فافهم **قال** وقد يقع آه قد ههنا للتحقيق كما اختاره الشارح **اقول** ولو حمل للتقليل يكون اشارة الى ان وقوع الخطاء وان كان قليلا يكفي في ثبوت الاحتياج الى المنطق **قوله** فاحتيج آه فرع الاحتياج على وقوع الخطاء اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما ثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان الحاجة الى المنطق وحصول القدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما ورد عليه فكر تمكن من معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا يحصل الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ما قيل انه لا يثبت

حما ذكرنا انما الاحتياج الى المو . د الجزئية لا الى القانون والمطلوب هذا لا ذاك **قوله** كما نشاهده منا ومن غيرنا فيه اشارة الى ان
الخطأ في حكم وقوع الخطأ بل هو بديهي نشاهده منا ومن غيرنا **قوله** احكام الجزئيات آه ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى
حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القاعدة لم يحتج الى هذه المؤنة **قوله** وهذا التقرير واف لا حاجة فيه آه لبيان ورود
حل دليل الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية في العصمة عن الخطأ فلا حاجة الى القانون اجاب بعضهم
عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما رأى انه لا حاجة اليه قال ان التقرير
المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج في دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية اذ وقوع
الخطأ في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة وذلك لان المراد بالاحتياج الى
المنطق اما انه لولاه لامتنع او معنى الاحتياج في الجملة فان اريد الثاني فظاهر انه لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة
لانها وان كفت فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لا شك ان للمنطق دخلا في الجملة فثبت الاحتياج اليه في الجملة
وكفى التقرير وان اريد الاول فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا معنى لكفايتها الا ان يميز الخطاء عن الصواب
والقشر عن اللباب وذلك لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطاء في الفكر باي سبب وقع ليجتنب منه في الفكر الآخر
ومعرفة هذا من فروع المنطق فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج ح الى تعيين طريق الخطأ ولا نعني بالمنطق الا هذا
فثبت الاحتياج الحقيقي اليه على كل تقدير ومن ههنا اتضح ان القول الشارح اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف آه محمل كما
ذكرته وان هذا الكلام تسليم كفاية الفطرة الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف داب المناظرة حيث قدم
الجواب بطريق التسليم على العلاوة التي هي منع للكفاية بسند وقوع الخطأ شائعا **قوله** اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة لان الاحتياج
الى المنطق انما تثبت بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظري يحتاج
الى النظر الثالثة انه قد يقع فيه الخطأ وما في شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس
بصحيح واما حديث ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل فبعضه نظري يكتسب
من البعض البديهي فانما اورده لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده في المتون المبنية على الاختصار
والاكتفاء على المطالب ليس بلائق ففيه تعريض على صاحب الرسالة ومن تبعه حيث اورد هذا الحديث وينا سب الحديث
حديث آخر ذكروه في الشروح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهي وقسم منه نظري لا يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس
الموجبة الكلية جزئية وقسم منه نظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى
الضرورية وقيل الى المطلق العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطأ انما هو القسمان الاولان واما القسم الثالث
فليس بعاصم ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطاء الواقع في الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل للخطاء
المادي وباقيه ضامن للخطاء الصوري فمن قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطاء الواقع في المادة لم يعصم عن الخطاء
في هذا الحكم **قوله** فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا منع استلزام وقوع الخطاء الاحتياج الى القانون بسند ان
الخطاء ربما لم يكن الا في فكر جزئي لم يحتج الا الى جزئي ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية الفكرية وخشيت الخشية

الى المنطق الذي هو قانون كلي فانه ما لم يعرف الطرق الجزئية لم تتميز القشر عن اللباب ثم اجاب عنه المحقق الهروي سلمه بان وقوع
الخطأ بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية وموادها
على الوجه الكلي وانت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال في كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج
انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ في كل فكر فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج
الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه الكلي
والوجه الجزئي واما الى الوجه الجزئي خاصة فكلا وحاشا وبين حال المنعين منادا واحد انتهى بعد كل البعد **قوله** ووقوع الخطأ بالفعل يستلزم
آه اي وقوع الخطأ عن الفضلاء المتصدين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق فمنع الاستلزام كما وقع من شارح
المطالع بعيد جدا عن الفضلاء **قوله** ودقيق آه وذلك لان العلم بحال الكلي من احوال الجزئيات الذي هو الاستقراء او العلم
بحال الجزئي من حال جزئي آخر مندرج تحت كلية الذي هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد لليقين هو البرهان **قوله** وفيه
نظر وله جواب نقل عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم
اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا ثم منع عدم الاستنباط من الكليات
والجواب انه لا اشك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع في الفكر فثبت الاحتياج في اكتساب الجزئيات
الى القانون لاصونية الذهن عن الخطأ في الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال بعض الافاضل اقول الجواب محل
مناقشة لان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ في الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية اولية
**اقول** ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئي وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شيء لا يقول
به العاقل فضلا عن من يشار اليه بالاصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات اصون عن الخطأ
من علمها بالجزئيات وهذا مما لا اشك فيه فالايراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ عن بيان الحاجة المتضمن
للتعريف شرع في بيان الموضوع الذي به يتمايز العلوم بعضها عن بعض وههنا فوائد الفائدة الاولى ان مسائل العلوم
لا تتمايز الا بتمايز الموضوعات واورد عليه ان التعريف بالرسم يستلزم العلم بالخاصة وهي مما يفيد تمايز العلوم فيما بينها قطعا
فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات والجواب عنه ان تصور العلم بخاصته لا يتميز عن العلم الآخر فان
بعض المسائل تكون مشتركة ككروية الارض فانها من مسائل العلم الطبيعي اذا استدل عليها بالبرهان اللمي ومن مسائل العلم
الرياضي اذا استدل عليها بالبرهان الاني وقد صرح به الشيخ الرئيس في برهان الشفاء فبتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسئلة
من علم كذا ولا يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوع
العلوم فانه ح يتمايز المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسئلة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل
ذلك العلم بتلك الحيثية ثم اجاب بان المراد التمايز الذاتي والتمايز الذي يحصل من الخاصة خارجي لا ان التمايز الحاصل
من الموضوع ايضا خارجي فان قلت قد صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون
التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق الجرجاني سلمه في بعض تصانيفه بان ذلك محمول على التجوز ومن

ای السید الزاہد الہروی ۱۲ منہ

ای السید ابو الفتح ۱۲ منہ

الفائدة الاولى

ههنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقيد التمايز بزيادة التمايز لدفع الايراد المذكور كما صدر من السيد الشريف في حواشي شرح الشمسية
الفائدة الثانية انه لا يجوز تشارك العلوم في موضوع واحد فانهم لما حاولوا معرفة الحقائق وضعوا اشياء وبحثوا عن الاعراض
الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متنوعة متحدة في كونها من عوارض الموضوع وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يخطر بباله وعن
هذا قيل ان العلوم تتزايد يوما فيوما ولا نعني للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن عوارضه ولو جاز
تشارك العلوم في الموضوع الواحد كما اختاره صدر الشريعة في التنقيح بسند انه يجوز ان يكون لموضوع واحد اعراض متنوعة
يبحث عن بعضها في علم وعن بعضها في علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم كما انه يكون باختلاف الموضوعات
كذلك يمكن ان يكون باختلاف المحمولات وذلك لان اختلاف العلوم باختلاف المسائل والمسائل كما انها مختلفة بموضوعاتها
كذلك يمكن اختلافها بمحمولاتها للزم ان يكون كل علم علوما لانه ما من علم الا ولموضوعه اعراض متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما
متنوعة فلا ينضبط علم ما انضباطا ما كما لا يخفى وان شئت زيادة تحقيق هذه المطالب فليرجع الى كتاب البرهان من كتاب
الشفاء الفائدة الثالثة ان حقيقة كل علم مسائله او التصديقات بمسائله وما ذكروه في الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة
الموضوع والمبادي والمسائل فتسامح منهم بناء على شدة احتياج العلم الى الموضوع والمبادي والا فهما ليسا من اجزاء العلوم
قوله موضوع العلم آه قيل لما كان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع في تعريفه وفيه ان توقف معرفة الخاص على معرفة
العام انما هو اذا كان الخاص مدركا بالكنه والعام ذاتيا له والا فلا نسلم معرفة المقيد تتوقف على معرفة المطلق قطعا وههنا ليس مقيد
ولا مطلق والفرق بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض والمطلق
لا يجب حمله على المقيد وايضا الخاص له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية
فتصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولى ان يقال لما كان التصديق بموضوعية المعلومات التصورية والتصديقية
محتاجا الى تصور الطرفين شرع في تعريف الموضوع قوله ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فيه اشارة الى انه لا يوجد علم
يبحث فيه عن عرض واحد لموضوعه ويدل عليه اقوالهم وصرائح كلامهم وان وجد الاحتمال العقلي والمراد بالبحث عنها
من حيث انها عوارض موضوع العلم فلا يرد انه يصدق على موضوع المسئلة وعلى الاعراض الذاتية قوله اي يرجع
البحث اليها اشارة الى دفع دخل مقدر تقريره ان المتبادر من البحث عن اعراض الموضوع ان يجعل الاعراض محمولات لموضوع
العلم وكم من مسئلة موضوعها نوعه وغيره ودفعه بان المراد بالبحث ليس ما فهمته بل معناه ان يرجع البحث اليها
سواء كان الموضوع موضوع المسئلة او غيره وسواء كان اعراض موضوع العلم محمولة او غيره فان البحث كله
مرجع اليها البتة قوله يلحق الشيء لذاته ليس المراد منه ان يلحق نفس الشيء من حيث هو هو ويقتضيه حتى يكون من مقتضيات
الموضوع فيرد انه يلزم ح ان تحقق العرض الذاتي كلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته وليس كذلك بل المراد منه
ما يلحق الشيء لذاته بلا حيثية خارجية فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حيثية ففي العلم الالهي جعل موضوعه الموجود مع حيثية
الوجود فيبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه العلة العامة من غير خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من
العلوم فلا بد فيه من الحيثيات الزائدة على الوجود فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشيء بغير حيثية لذا

اي لا بواسطة في العروض ولا بواسطة في الثبوت باحد قسميهما وهو ان يكون كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا والمراد من
لحوق الشيء للامر بلا واسطة تحقق احد المنفيين بشرط التساوي فما يعرضه للشيء بواسطة الاعم او الاخص والمباين من الاعراض
الغريبة اتفاقا عند القدماء واكثر المتاخرين واما بعض المتاخرين فقد ادرجوا العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا في الاعراض الذاتية
دون العارض بواسطة الجزء الاخص ومن ههنا يظهر لك ان تعريفهم العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لما يساويه
يقتضي العموم مع انه خلاف في العارض بواسطة الجزء الاخص في انه غريب وقد وضح لك مما بينا ان قول الشارح على ما
ذكر المتاخرون الظاهر انه متعلق بتعريف العرض الذاتي والمراد منه اكثرهم لا كلهم حتى يرد انه جعل مذهب المتقدمين مذهب
المتاخرين **قوله** اما بان يجعل موضوع العلم بعينه آه ويزاد على ما ذكره البحث عن جزء موضوع العلم فانه قد يكون البحث عن جزء
موضوع المسئلة فيجعل موضوع المسئلة ما هو عرض ذاتي له كالبحث الواقع عن احوال الصورة الجسمية والهيولى في العلم الطبعي وعن البحث
عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد يجعل جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة الا ترى الى انه يبحث في العلم الطبعي
عن احوال الصورة النوعية التي هي جزء للجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم **قوله** في قولهم كل جسم فله حيز طبعي
ومثاله في قولهم كل جسم فله شكل طبعي وغير ذلك **قوله** ويثبت له ما هو عرض ذاتي له آه اورد الشارح في جميع الصور لفظ الاثبات
للاشارة الى ان مسائل العلوم لا تكون الا حمليات موجبات والشرطية مؤولة الى الحملية والسوالب مرجعها الى الموجبات
لانه يعتبر فيها سلب المحمول فتصير موجبة محمولها سلب صرح به في حواشي شرح المطالع **قوله** او يجعل عرضه الذاتي آه موضوع
المسئلة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتي او نوعه وقد يتركب من موضوع العلم والعرض الذاتي
ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي وعرض ذاتي لعرض ذاتي آخر مع المعروض وامثلة الكل ظاهرة على المفتش **قوله**
فقولهم ما يبحث فيه آه اشارة الى دفع ما يرد على تعريفهم بانه لا يصح فانه تقتصر على البحث عن عوارض موضوع العلم
مع انه يبحث في العلوم عن غير ذلك ايضا كما عرفت فهذا القول تفصيل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا ريب في انه يبحث في
العلم آه قال بعض الافاضل فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم
واقعا على سبيل التطفل انتهى **اقول** لا يخفى على من تتبع كتب الفن ان المسائل التي يكون موضوعها نفس موضوع
العلم تكون قليلة جدا وكثيرا ما يبحث عن اعراض الانواع او الاجزاء او الاعراض فيلزم استطراد اكثر العلم وقبحه
لا يخفى **قوله** بعد ما عرف في الشفاء آه قال الشيخ في الشفاء لكل واحد من الصناعات مباد وموضوعات ومسائل
والموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية فالضمائر ترجع
الى الموضوعات والشارح قد نقل بعضه **قوله** ويمكن ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر ايضا وهو
كون العطف تفسيريا **قوله** او مبني على الفرق آه حاصله انه كما ان موضوع المسئلة قد يكون غير موضوع العلم كنوعه
وجزئه وعرضه كذلك يكون محمول المسئلة غير محمول العلم لان محمول العلم هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل لانه لا يخلو من احدها
فالمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وطريقه ان يؤخذ كل قسم ويجعل محمولا للموضوع ولا يلزم ان يكون المبحوث عنه في
العلوم امورا عينية حتى يرد عليه ان المفهوم المردد انتزاعي لا ينبغي ان يجعل مبحوثا عنه في العلوم نعم يلزم ح ان لا يكون

محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد انكر شهادة الوجدان بجهله بجلافته لا تسمع **قوله**

فان قلت لا حاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام فى العارض الاخص فحاصله لا يجب ان يشمل العرض الذاتى جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث فى العلوم عن العوارض التى هى اخص من موضوع العلم فلا يكون البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر فى العرض الذاتى شموله لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع المقابل فالعوارض التى تجعل محمولات المسائل تكون اعراضا ذاتية لانواع موضوع العلم وهى اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لا تضره وحاصل الجواب ان العوارض التى تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا ولا تعرضه لنفسه عوارض غريبة فلكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم لكن ما لم يعرض بواسطة الاخص والا فيكون عرضا غريبا كما هو مصرح فى كلام الشيخ ثم لما ورد عليه ان الشيخ انما اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتى لا من مطلق العرض الذاتى فالاستناد بكلام الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقى الكلام واضح **قوله** ولا شك آه لا شك ان هذا الكلام فى غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ما تيسر لى فى هذا المقام وكان اختتام هذه الحاشية النافعة فى شهر الربيع الآخر ســـ ۱۲۸۴ـــنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية فى الوطن وهو المصر المعروف بلكنؤ من بلاد الهند وكان عزمى ان اكتب **تعليقا على حاشية الجلال** تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدرآباد حفظها الله من البدع والفساد من مملكة الدكن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدنى عن ذلك وانا مرجو من عين الحقيقة البصيرة ان لا ينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لما يبدأ بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد ما فى آخر سورة الفلق من الزجر والقلق وسيقبلها من له فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وآخر

دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين ۞

# تمت

**خاتمة الطبع** الآن يبهى ما يوشح بصدر الكلام حمد الملك المنعام والصلوة على رسوله سيد الانام وآله وصحبه الاعلام وبعد فان حاشية الجلال على التهذيب لما كانت فى غاية اللطف وحسن الترتيب مشتملة على عجائب متناولة لغرائب الكتب للاستاذ العلام المحقق الفهام مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى ادام فيضه العلى عليها الى مقام الدرس تعليقا هو كاسمه عجيب كشف فيه كل ما اودع الجلال من النكات مع غاية التهذيب فتوجه معدن الفضل والاحسان **محمد على بخش خان** الى طبعه بتصحيح عالم السر الخفى المولوى محمد **معشوق على** الكسمندى سلمه الله العلى فجاء بحمد الله الطبع عما يسر النواظر ويجلو البصائر وكان ذلك فى تسع وعشرين من ذى القعدة ســـ ۱۲۹۳ـــنة ثلث وتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة على صاحبها افضل صلوة وتحية

وانا الراجى عفو السيئات محمد حسين القضاة ابن السيد محمد وزير الحيدرآبادى عفا عنه البارى فقط

محمد على بخش خان ۱۲۷۰
مہر مطبع علوی

واسطے سند اس بات کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کیے گئے



# اشتہار

ماہران علوم عقلی ونقلی وواقفان رموز خفی وجلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض
بر ناو شاب حاشیہ میر زاہد ملا جلال جسکو معدن معقول ومنقول
منبع فروع واصول اکمل الکملا افضل الفضلا مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات
محمد عبد الحی صانہ اللہ عن شرور الغی نے نہایت محنت ومشقت سے
مزین بحواشی عجیبہ فرماکر بار اول مطبع نجم العلوم مین وبار ثانی مطبع
علوی مین طبع کرا کر شایع فرمایا تھا بسبب خوبی حاشیہ دست
بدست فروخت ہوئے اس زمانہ مین کتاب کم یاب بلکہ نایاب
نظر آئے اب بار ثالث کتاب مذکور باجازت محشی ممدوح حسب
فرمایش فقیر خادم حسین کے مطبع علوی مین بطرز
جدید طبع ہوئی یعنی پاچہ ہر جگہ کے اسکے مقام پر داخل کردیے
لہذا طالبان سیاہ وتازہ کنندگان مضامین نو وکہن کو اطلاع
دی جاتی ہے کہ قصد چھاپنے یا چھپوانے کتاب ہذا کا نفرماوین جسقدر
نسخے مطلوب ہون فقیر خادم حسین ساکن فرنگی محل سے منگالین
اور جو کتابین مطبوع ہوگئے نزدیک فقیر کے موجود ہین انہی طرف اشتہار کے
مرقوم ہین جن صاحبونکو شوق ہو وہ منگالین اور بعض کتب زیر طبع ہین
اونکی اسامی بائین طرف تحریر ہین بعد اتمام طبع مطبوع طبایع ہونگے فقط

المشتہر
خاکسار خادم حسین عفی عنہ